

目 录

序言	(1)
第一章 易 三易 易诸家	(15)
第一节 易的多种含义	(15)
一、蜥蜴说	(15)
二、《参同契》的日月相接为易	(16)
三、甲骨文“易牙”说	(16)
四、《易纬·乾凿度》易一名而三义	(17)
五、喻国人“生生之谓易”	(18)
六、毛奇龄“易有五义”	(18)
第二节 三易	(20)
一、连山	(20)
二、归藏	(25)
三、周易	(31)
第三节 易诸家	(45)
一、两派六宗	(45)
二、今文易与古文易	(54)
第二章 太极 两仪 四象 八卦	(65)
第一节 太极	(65)
一、太极即气	(65)
二、太极图的说明	(71)
第二节 阴阳	(72)
一、几种元气论	(73)

二、中国古代对于阴、阳的认识,从生活实践来···	(75)
三、乾“—”与坤“—”·····	(86)
四、阴阳与阴阳家·····	(93)
第三节 四象·····	(96)
第四节 八卦·····	(100)
一、太极、两仪、四象、八卦图及其说明·····	(100)
二、八卦的起源·····	(103)
三、“四大”“五行”与八卦·····	(154)
四、八卦的排列次序·····	(159)
第五节 六十四卦·····	(175)
一、六十四卦的形成·····	(175)
二、六十四卦的排列组合·····	(175)
小结·····	(182)
第三章 易与科学(上)·····	(186)
第一节 “易”与上古科学·····	(187)
一、“易”与天文历法·····	(187)
二、“易”与古代数学·····	(213)
三、“易”与古代医学·养生术·····	(252)
四、“易”与古代农学·····	(278)
小结·····	(297)
第二节 “易”与中古科学·····	(298)
一、养生术——《周易参同契》及其它·····	(298)
二、《参同契》一书·····	(300)
三、京房等人之“易”的再认识·····	(317)
四、“易”学与音乐·····	(332)
第四章 易与科学(下)·····	(344)
第一节 关于对易学的两种认识·····	(344)
第二节 “易”与电子计算语言的关系·····	(346)

一、莱布尼兹之说·····	(346)
二、方位图与矩阵·····	(347)
三、乾坤之门与电路之门·····	(348)
四、电子计算语言与八卦的转译·····	(349)
五、从朝鲜易学家李滉的理论谈起·····	(352)
第三节 “易”与生物细胞学说·····	(361)
一、引易入生物细胞学说·····	(361)
二、生命的物质基础·····	(363)
三、癌细胞与八卦·····	(371)
第四节 阴阳学说，可以导致牛顿力学与相对论的统一·····	(381)
一、爻、卦、阴阳和道·····	(381)
二、爻、卦与占筮·····	(382)
三、古代历法与现代物理学·····	(383)
四、阴阳学说的时空观·····	(385)
五、月亮相对运动六十四卦点是量子化规律·····	(387)
小结·····	(389)
第五章 《易经》是一部什么书？·····	(391)
第一节 《易经》的研究对象·····	(391)
一、“易”是科学，并非纯然的卜筮之学·····	(391)
二、《易经》的科学性来自生活与生产的实践·····	(393)
第二节 《易经》的世界模式·····	(400)
一、广泛的适应性·····	(400)
二、“易”模式的第二特征是其一元性·····	(402)
三、“易”模式的第三特征是“有序性”·····	(403)
第三节 规 律·····	(407)
一、“理在物中，即物见理”·····	(407)

二、生生之谓易·····	(408)
三、对待规律·····	(424)
四、“易”哲学的两大特点·····	(429)
第四节 研究“易经”先要解决的问题 ·····	(430)
一、忌偏·····	(431)
二、忌以末为本·····	(432)
三、忌割断“易”的历史·····	(434)
四、是科学，就要重视应用·····	(436)
第六章 筮法及卦的变化种种 ·····	(438)
第一节 筮法 ·····	(438)
一、正规筮法·····	(438)
二、简易筮法·····	(442)
三、其它民间筮法·····	(442)
第二节 卦的变化种种 ·····	(445)
一、内外、上下、本之、贞悔·····	(445)
二、互体与约象·····	(446)
三、错与综·····	(447)
四、卦变与变卦·····	(447)
五、卦主说·····	(448)
六、相感与相斥说·····	(448)
第七章 六十四卦（上）几点说明 ·····	(450)
一、乾卦☰·····	(451)
二、坤卦☷·····	(480)
三、屯卦☳·····	(492)
四、蒙卦☶·····	(497)
五、需卦☵·····	(504)
六、讼卦☶·····	(507)
七、师卦☶·····	(511)

八、比卦䷇	(514)
九、小畜卦䷈	(517)
十、履卦䷉	(520)
十一、泰卦䷊	(523)
十二、否卦䷋	(527)
十三、同人卦䷌	(529)
十四、大有卦䷍	(533)
十五、谦卦䷎	(536)
十六、豫卦䷏	(539)
十七、随卦䷐	(542)
十八、蛊卦䷑	(544)
十九、临卦䷒	(546)
二十、观卦䷓	(548)
二十一、噬嗑卦䷔	(550)
二十二、贲卦䷖	(553)
二十三、剥卦䷖	(555)
二十四、复卦䷗	(560)
二十五、无妄卦䷘	(564)
二十六、大畜卦䷙	(566)
二十七、颐卦䷚	(569)
二十八、大过卦䷛	(572)
二十九、坎卦䷜	(575)
三十、离卦䷝	(579)

第八章 六十四卦（下） (582)

三十一、咸卦䷞	(582)
三十二、恒卦䷟	(585)
三十三、遯卦䷠	(589)
三十四、大壮卦䷡	(591)

三十五、晋卦䷢	(593)
三十六、明夷卦䷣	(596)
三十七、家人卦䷤	(600)
三十八、睽卦䷥	(602)
三十九、蹇卦䷦	(605)
四十、解卦䷧	(607)
四十一、损卦䷨	(609)
四十二、益卦䷩	(612)
四十三、夬卦䷪	(615)
四十四、姤卦䷫	(617)
四十五、萃卦䷬	(620)
四十六、升卦䷭	(623)
四十七、困卦䷮	(625)
四十八、井卦䷯	(628)
四十九、革卦䷰	(631)
五十、鼎卦䷱	(633)
五十一、震卦䷲	(636)
五十二、艮卦䷳	(638)
五十三、渐卦䷴	(640)
五十四、归妹卦䷵	(642)
五十五、丰卦䷶	(645)
五十六、旅卦䷷	(648)
五十七、巽卦䷸	(650)
五十八、兑卦䷹	(653)
五十九、涣卦䷺	(655)
六十、节卦䷻	(657)
六十一、中孚卦䷼	(660)
六十二、小过卦䷽	(662)

六十三、既济卦䷾	(665)
六十四、未济卦䷿	(667)
几点归纳	(670)
后记	(672)
一、是结论，也是问题；是结束，又是开始	(672)
二、要重新认识“洛书”	(673)
三、一分为二？还是合二为一？	(674)
四、要坚持从科学角度出发来研究易学	(675)

序 言

小引

易，可用之于卜筮，但并非纯然的卜筮之书，而是一部适应性很广泛的科学总纲性一类的书。

因为易是科学，所以我们将上古、中古、现代的十门以上的重要科学同易进行比较，探索它们之间的关系，以验证易的科学适应性到底有多宽广，是否确切可靠。

因为易是科学，对历史上一些言之凿凿的所谓灵验之卦，我们也进行了一些分析：其灵，灵在何处。

因为我们相信易是科学，所以对一些咬定易是纯然迷信的易学先辈，书中作了一些批驳。本“吾爱吾师，吾尤爱真理”之义，诸祈谅解。

有人认为，通过对地心黄道面内月亮的相对运动的研究，这原本为引力场中的相互作用的课题，却出现了量子化规律。本来不协调的二者之间的关系，通过六十四卦点的探索，居然可以架通起来……

这个易学研究前景太美了。在此一瓣心香，祝易学发扬光大。

一、动机

我年轻时就喜读易学一类的书，虽不甚了了，但总觉得它

有一种神秘而又诱人的魅力。在大学执教的数十年中，对易学所了略多，而对写一本有关的书，仍然兴趣不高，其中学力绵薄也是一大原因。

近几年来，易学奥秘的探求不仅在国内成果灿然，出现了不少前人所未发的新见解；国外有志于此的人士也纷起钻研，颇多创获，使人既羨且佩。与此同时，在易学许多问题上，学者们见仁见智，各执一端，流派纷起。这种争议热潮，就易学来说，称得上是历代已然，而今尤烈。

《四库全书·总目·经部·易类一》云：

圣人觉世牖民，大抵因事以寓教。诗寓于风谣，礼寓于节文，尚书、春秋寓于史，而易则寓于卜筮。故易之为书，推天道以明人事者也。《左传》所记诸占，盖犹太卜之遗法，汉儒言象数，去古未远也。一变而为京（房），焦（延寿），入于襍祥；再变而为陈（抃）邵（雍），务穷造化，易遂不切于民用；王弼尽黜象数，说以老庄。一变而胡瑗、程子（伊川），始阐明儒理；再变而李光、杨万里，又参证史事，易遂日启其论端。此两派六宗，已互相攻驳。又易道广大，无所不包，旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术以逮方外之炉火，皆可援易以为说。而好异者又援以入易，故易说愈繁。夫六十四卦大象，皆有君子之字，其爻象则多戒占者，圣人之情见乎词矣……。

这段引文中概要地指出了两个方面：

其一是，易学流派极多，所以见仁见智之争执，历代纷起。今天我国和世界易学界所出现的争鸣，只不过是历代的余波泛滥，浸盈日广而已。一门学科能历数千年而历久犹新，诱人研讨，其本身价值如何，已不辩自明。

其二是，易学所涉及的学科极广，涉及的空间极大。易学大则可用于政治、军事、经济，小则可用于个人修身养性，齐家守业；于自然科学则可用于天文、地理，可用于化学、算学等等，至于用卜筮占气候，尤为自夏、殷以来所倚重。

以上所述，是《四库全书》为我们概括出来的、截至清朝乾隆、嘉庆时为止的历史情况。那么，从清至今，这160余年中，易学的发展情况又如何呢？归纳起来，这一段时间易学的研究可分为两宗四派。

所谓两宗四派，系大体而言：

其一是传统易学，这一派以钻研传统易学特别是《周易》的卦、爻、辞的变化与内涵为主。在历史流派中，又多以宋儒朱熹的易学为宗。近几年来，出土文物渐多，特别是长沙马王堆《帛书周易》的重见天日，使这派研究者又渐趋于超宋儒而上的、有关易学甲骨卦、爻与文字的探索。

传统易学中的另一派，则轻义理，而偏重于象数的研究。又有某些名家异口同声认为“易”为卜筮之书。最有名的代表如郭沫若先生，他断然认为《周易》是“观世音的灵签”，舍此而外，虽有辩证法和唯物论因素，也只是由于通过卜筮之辞所反映出来的、一些古代祖先生活实践的记录罢了。

这一派学者研究有以下一些特点。

一他们重视周易的卦、爻、辞（包括易大传）的源义的研究，重视考据。这当然有必要，其意义是有助于后人对这门古老学科的了解，不至为辞旨晦涩所难倒。但随之而来的问题是很难发现新意，也很难使人对这部古代的奇著有深入本质的了解。如果说“易”是中国古代人民智慧的储存宝库，那么，这一派的研究，并未能授予后人以打开这座宝库的钥匙。

二他们的研究由于拘束在“易为卜学”的传统观念中，因此，他们对于甲骨文、金文中卜辞的研究，也仅仅限于为这“卜

筮之学”服务，而缺少从古老的文物中寻求“易学”的原始意义的精神。马王堆及其它各地文物相继出土，易学钻研形势才焕然一新有所更新，但并不能由此得出结论，易学的研究已不存在任何分歧了。就以出土文物来说，其中某些东西明明与易学有关，某些甲骨文专家并不予以重视，或主观武断任意曲解；还有一些与易学密切相关的材料又迟迟不向全国公布，形成一种变相垄断，这都对易学的研究不利。

例如《甲骨文合集》九册，二九·七四片上，既有卜辞“（于）桑亡戕”“吉”一语，又有与筮法有关的“六七七六”一组数字，很值得重视，却长时期受到忽视。

按这一甲片上的（ ）号，本损缺一字，有人认为缺的是“于”字，“戕”即“裁”字。全文可释为“往从桑事无灾”“大吉”。片上“六七七六”这组数字为倒写。依甲骨文写法：“六”有点象“八”形，上端二笔合成尖顶；“八”字则上端分开，如今天写法。“七”与“十”的写法也区别不大。“七”字写作“+”，横长竖短；“十”字则竖长横短，与“七”字正好相反。

据董作宾先生考证，上述甲片属商代世系中的廪辛→康丁时期。商代从汤开始，至帝辛（纣）灭亡，传十七世、三十一王，历时六百余年。廪辛、康丁为商被周灭亡前的第六和第七代统治主，即公元前一千二百年前后。片上“六七七六”这组数字显然是表示当时占卜用的爻位，也可以认为当时八卦的用爻与《周易》不同，不用六爻而用四爻。近十年来出土文物上四爻还不少，它与三爻、六爻应当都是表示卦爻的一种。所以这些甲片（四爻等）不仅证明八卦的重卦并非文王所创，其时间还应该要早得多。

据报刊介绍，美国曾出土一个七千年前的彩钵，钵的内侧有七个易学复卦的卦象，有人说它们是《连山》的卦画。

把上述两条内容联系起来看，可见不仅易学的八卦起源甚

古，连重卦的形成也同样很古老，这对于解决八卦起源问题极有价值，可是一些名家并未注意及此。所以，我们认为某些传统易学派于考订有功，而开创似嫌不足。其根源则在拘囿于《周易》的框框太甚。

与“易为卜筮之学”有关的另一些支出如奇门遁甲、六壬神算，下至《渊海子平》《神峰通考》等书虽源自卜筮之学，然蔓延数张，反而不及古代“卜筮”的有生活根据和某些科学上的因素，故并不足取，卜筮中确有些灵验的东西，应加分析，不可一笔抹杀。

我们把上述各家称为传统易学派，为当今研究易学的一大宗。

当今研究易学的另一大宗，我们称之为创新派。这一派的特点是：在唯物辩证法的指导下，力图从科学的观点来认识易学中的许多积极因素，进而弄清它与自然社会和人类社会的关系，乃至它与现代科学的关系。

这一宗中也有两派。

其一，认为易学并非纯是卜筮之书，它含有一定高度的朴素唯物主义思想和辩证法的精神。但是，这类易家认为，“易经”属于唯心论哲学思想，如“七日来复”等内容是循环论思想的表现……等等。

对于这一问题，以后的章节中，我们将作详细的讨论，此处只简单的谈一下。“易学”中的“剥复思想”是否就如同哲学大师黑格尔所讲的那样，象一条自己咬住自己尾巴的巨蟒，循环伸缩，毫无新的内容产生之可言呢？我们认为并不如此。

“易”的八卦和六十四卦，既可以排成“图于外者为阳”，“方于中者为阴”的“伏牺六十四卦方位”即所谓“先天之学”图；也可以排成“文王八卦次序”和“文王八卦方位”，所谓“后天之学”图（各图均排录于正文各章）。易卦排列方式不

少，但总的来说，它是关于世界一种发展模式的描绘。易卦以两种极为简易的线条“—”“--”的组合，来描绘古人对于世界发展和变化的关系。对于这种关系模式，可以归纳为一变为二，二变为多。“多”，就是无穷无尽之意，因此，我们并不能仅从八卦或六十四卦的排列成“外圆内方”之形，就说它“巨蟒自吞其尾”。宋·张载在《正蒙·太和篇》中有一段话很能说明易卦的这种精神和实质。

游气纷扰，合而成质者，生人物之万殊；其阴阳
两端循环不已者，立天地之大义。

文中也提到了“循环不已”，但指出它的要旨是说明运动和变化的永无穷尽之义。《易·系传》云：“日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。往者屈也，来者信（伸）也，屈信（伸）相感而利生焉。”这就进一步说明易所说的循环实指“日往月来”、“寒来暑往”、“屈伸相感”等内容。并且这种循环并不是一种纯循环，即无所增、无所减的循环，而是所谓能“生明”、“成岁”、“生利”的运动，所以易作者又强调地、概括地作出“生生之谓易”这个定论。关于“生生之谓易”后有专章，此处从略。

因此，说易是唯心主义的循环论，实在是大谬而不然。黑格尔对易学八卦的贬低，既可能是出自偏激之见，也可能是对易学接触太少和太浅的缘故。

除上述外，当今易学二宗中的另一派，则肯定易学具有唯物思想和辩证思想，并且还把它和现代科学联系起来，把易学推入了一个新的历史时期。不仅中国某些易学家如此，连西方的一些著名的科学家也孜孜致力于此。

我自认：我属于当今易学研究阵营中第二派的马前之卒，不过，我决不会对这一学派的观点、理论无条件的膜拜信从。我的不成熟意见是，我们不能盲目的为易学拔高。决不能认为易学中会生产出氢弹，能不战而屈人之国。有人说，《宇宙物质成因学》是世界四大基础理论科学的根本，而《周易》演绎，是为了推演出宇宙万物演变之基本规律。实际上也就是为了建立“宇宙学——统一场论”。此论一立，就为爱因斯坦解决了苦恼了四十年未曾解决的问题。我真希望易学成为这样一门根本科学，但是谈何容易。

在上述二宗四派中，我认为最值得一提的是郭沫若先生关于“易”学的观点。由于他在中国政治界、学术界、教育界的崇高声誉，他的研究往往起权威的作用。

郭沫若关于易学的研究，兼括文字、马列主义和历史科学之长，其贡献是肯定的，主要的，至少在国内这是人所共知的事实就不必多作介绍了。

下面谈谈我对郭沫若有关易学研究的意见。

1. 郭氏在《全集历史篇》《周易时代的生活》第37页中写道：

《易经》是古代卜筮的底本，就跟我们现代的各種神祠佛寺的灵签一样，它的作者不必是一个人，作的时期也不必是一个时代。

这一段话后半截的意思非常正确，而前半截的话，则不敢苟同，因为它“是有中非”。

在同书第57页郭氏又写道：

《易经》全部就是一部宗教上的书，它以魔术为脊骨，而以迷信为其全部血肉的。

在否定《易经》这一点上，可以说再也没有人比郭沫若先生更为彻底和全面了。在郭氏心目中，《易经》简直是十恶不赦的东西。它的产生则是由于“它的父亲偶然的凑巧，它的母亲是有意的附会。它的祖父不消说是蒙昧的无知。”

可惜，郭先生的这些论断，并不能解决下面这么一个问题。

从中国古代来说，最少有医学、天文学、地理、数学、政治、军事、建筑乃至修身、齐家这许多学科与“易学”挂得起钩来；在今天，又有计算机语言，生物细胞学说，人脑学说，场论……等不少的尖端科学与“易”学挂得起钩来。世界一些著名的科学家公开宣称，西方的实证科学，要到东方古代哲学中去找寻理论根据，以便找出一个为爱因斯坦追求了四十年而无结果的有关宇宙的统一原理的认识。自然，我们并不想把易学说成就是这个概括宇宙的总认识或独一无二的原理，并不认为八卦、六十四卦以及易传中那些理论能代替各种古代的和现代的科学。但有一点不容抹杀，从古至今，其聪明才智不下于郭沫若先生的科学家、哲学家却把自己的科研活动与易学联系起来，并且科学越昌明，这种现象就越普遍，其间的原因又何在呢？是否能说古今的科学家都是那么“蒙昧无知”，都是那么“懵懵”然呢？恐怕未必……

郭先生是著名的历史学家，在《周易》研究中曾一再宣称易具有“辩证的观察”，并且还深刻的指出：“……辩证法的形式虽然是一样，各个时代的内容是进展着的。自然的观察和自然的认识今人比古人详密到不可思议的地步，辩证法自身也在不断进展。”（同上书第65页）这些观点都很正确。可略加补充的是，“详密”二字之前应加上“深刻”二字，因为今天的辩证法比古代的辩证法，其间的差别不仅在量的“详密”上，更重要的是在质的深刻上。

郭老一方面承认《周易》在宇宙观上是合乎辩证法的正轨

的，但是更进一步接触到社会就不行了，就成为了“折衷主义”、“机会主义”。原因是《周易》未鼓吹“将革命进行到底”，（这个意思请参阅同上书 66 页）没有阶级观点。郭老在这里也犯了点急躁病，我们凭什么可以把今天的立场、观点去加到二几千年以前的古人头上呢？这未免太缺乏一些历史观点了。

其次，既然郭老在本文一开始就全盘彻底的否定了《周易》认为“把金字塔打开，你可以看见那里只是一些泰古时代的木乃伊的尸骸。”何以后面又说《周易》对于整个宇观的认识是“变化”和“运动”的，因此，也就合乎了辩证法的“正轨”的呢？这岂不自相矛盾？

进一步言，埃及的金字塔里有木乃伊是事实，不过据西方科学家的研究，它在建筑上，天文上还存着许多了不起的成就和秘密。其成就，值得后人敬佩，其秘密，有待后人探索。对于中国古代的易学来说，我认为也同样如此。

郭老通过多方面的探索得出了两点结论：其一，在《易经》和《易传》的研究中我们发现出中国古代社会的两个变革的时期，便是《易经》是由原始公社制变为奴隶制时期的产物；其二，《易传》是由奴隶制变成封建制时的产物。

这两点结论具有历史的真实性和概括性，我非常拥护。然而出人意料的是，郭老在《〈周易〉之制作时代》一文中，却作出了另外一种结论，他说：“总之，八卦是既成文字的诱导物，而其构成时期亦不得在春秋以前。”又说：“八卦既不能出于春秋以前，所谓文王把八卦重为六十四卦，再以卦辞爻辞的说法，不用说完全是后人的附会。”（郭沫若全集历史编第一卷 381—382 页）郭老是中国甲骨文研究泰斗“三堂”之一。由于他在 1978 年春天就去世了，因之，这以后的许多有关易学的出土文物（殷墟、周源出土的龟片、牛胛骨、陶器……等）他都没有看到过。这十年来，出土文物已确凿无疑的证明八卦和六

十四卦的问世，比郭老生前所断定的要早得多，上溯的时间可以以千年计。郭老的考证被彻底否定了，这并不足怪。我感到奇怪的是：他一方面说“《易经》是原始公社制时期变为奴隶制时期的产物”，而在另一处却又断言八卦与六十四卦其“构成时期不得在春秋以前”，这种时代上的差距和矛盾，令人惊异不已。当然，这里还存在一个历史断代问题，就不多谈了。

在郭老研究易学这一问题上，我们得到的启发是，只有从不断出土文物中去整理和钻研，才有可能彻底弄清易学中许多悬而未决的问题，凭主观判断有时也能发生作用，有时却离开事实越远。

真理的特性最常见的有两个方面，时间上历久犹新，空间上历久愈广。易学，的确具备了这两个特点。它历经千载，不仅没有被骂倒，反而流传至今并引起全世界的重视，必然有它不可磨灭的真质存在。这就是我近年来想致力于易学的最根本的动机。

即令易卦及卦辞、爻辞真是“佛寺的灵签”，那么，它既然有灵，也应当加以研究，它为什么会灵？这就是我的想法。

二、题解

我们这本书的书名《〈易经〉求正解》，第一个要加以解释是“易经”二字。

我这里说的“易经”，为一个包涵时间很长的概念，把《归藏》《连山》、《周易》都包括在内。“易”的称“经”，大致可以肯定是在汉代才有的。中国在战国以前只有《诗》《书》《礼》《乐》四种为经。战国以后才加上《易》《春秋》成为六经。汉儒认为《乐》有谱无经，所以把它去掉，成为五经。“经”字的原意本指串联当时竹简的丝线，把一些竹简用线串

在一起就称为“经”，是个书籍通用的名词，并不含有今天所说的《经典》之义。五经都有“传”，“传”是解经的辅助读物，《易传》也不例外。

有人认为“易”的称经，出自西汉田何。他专治《周易》并被汉朝立为今文易学博士，主授今文《周易》，从条件上说，完全有此可能。

唐·陆德明《经典释文·序》云：

自鲁商瞿子木受易于孔子，以授鲁桥庇子庸；子庸授江东馯臂子弓；子弓授周醜子家；子家授东武孙虞子乘；子乘授齐田何子庄……

同书又云：

汉成帝时，刘向典校书考易说，以为诸易家皆祖田何……。

从易学渊源上看《易》称经，始于田何的确有此可能。

汉代把“尚书”称经，出自对孔子的崇敬，以示把这些书与其它书区别开来。我们此处的称《易经》，并无什么特殊的含义，也并不专指汉儒重视的《周易》，而是重视易学的历史继承和发展。

“经”，本指某一著作的本文，如《易经》所指为易的八卦、六十四卦及卦辞与爻；十传为辅助读物不在经内，故另外立为《易传》。研究“经”，必然要联系到“传”，但“传”并不是“经”，传义也并非与经义相同或相等，有必要说明一下。

书题“求正解”三字的含义是“追求”与“寻求”。拨开《易经》上的迷雾，追求它本来面目的认识是我们的目的；寻求是方法问题。我们将尽自身的力所能及去探索八卦、六十四

卦等的起源及其与古代科学的联系。尽可能做到言之有据，合乎历史状况，合乎情理，求实求是。尊重前人成果，但决不盲从。“求”字还表示我们想这样做，并不等于做到了这些。

三、本书一些有关易学探索的提要

(一)从总体上我们认为《易经》是中国古代关于世界发展模式的科学。八卦六十四卦描绘了这个模式。它以“元气”为其本体。

《易经》向我们展示了这个模式的三个方面：

其一，它从对自然直观的具体观察出发，转化为抽象的符号模式；

其二，它从自然现象出发，推向人类社会；

其三，它的总体原则，就是从简单的“一”出发，变化为复杂的“多”。这种进展是在运动和变化过程中产生的。

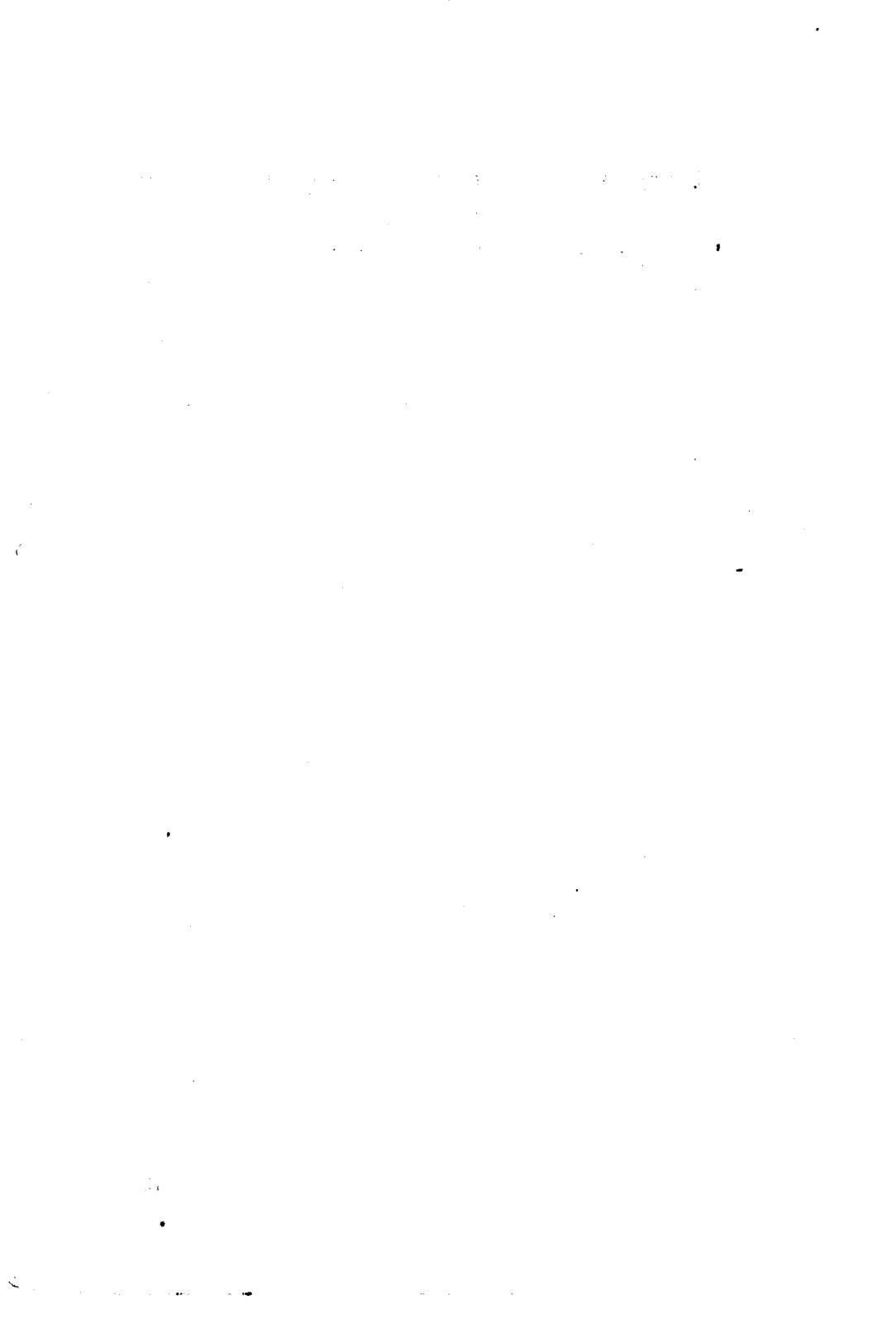
(二)有关《易经》的发生、发展及其演变，是在历史长河中，通过人类的生活实践逐步形成的。它并非一朝一代之作，也并非个别人的创造发明（但个别人在其中起了大作用也是历史事实了，因此，我们不打算纠缠在“人历三圣，时历三代”这些专题的考证上，因为这些考证并无十分重要的意义。

(三)英国的斯宾塞说得好，“科学，是系统化了的知识”。《易经》在历史中建立了它自己的体系。有卦有爻，有卦辞、爻辞，还有“十传”为之辅翼，因此，它是一门科学。我们认为，它既是一门旧科学，又是一门新科学。说它旧，因为它已有数千年的历史，说它新，就因为直到今天还有待我们用新的科学方法和眼光去认识它。在易学的研究上也可以用“新旧合参”这句话来概括，即旧的（出土的）材料，用新的科学的态度相结合。

这非常必要。

全书的主要设想、论点和论述，由序者负其文责。顾凤威同志撰写了其中第六章筮法一节，对全书的搜集材料和整理，她付出了更多的劳动。于明君副教授为洛书幻方出了大力。国防科委肖崇光同志对牛顿和爱因斯坦学说，指教甚多，并此说明致谢。

郭 扬 1988. 10. 1. 南宁





第一章 易 三易 易诸家

第一节 “易”的多种含义



一、蜥蜴说

许慎《说文解字》说：易，蜥易（蜴），蜥蜴，守宫也，象形。“秘书”云：“日月为易，象阴阳也”。

“蜥蜴”、“蜥蜴”、“守宫”并非同一物。蜥蜴属动物类中“有鳞亚纲”的一目；蜥蜴属“石龙子种”；守宫是壁虎中的一种。三者均属爬行纲，而且身上都有鳞有色，故古人误为一物。守宫遇敌时能自断其尾而逃，且能再生出尾巴来。守宫又称“变色龙”。《岭南异物志》说守宫的“头能随一天十二时改变颜色”，适应周围环境，以保存自己，是蜥蜴的一种。

许慎所说的“秘书”，此处指《易纬·参同契》。易，甲骨文作，示意为人用双手捧一盛水器皿，将其中的水倾注入另一盛器之中。金文易字作，象蜥蜴的头、身体和四条腿，其中的一条腿和尾巴并合一起。至于由甲骨文易字作注水入皿之状，进而变为象蜥蜴之形，其中文字变迁过程很难说清楚，有人说是文字逐步简化的结果，从字形上讲，当然也很有可能，但“注水入皿”与“蜥蜴之状”从性质上讲却很难贯通。因为前者是无生命的事物现象，后者则是有生命的动物之故。

将一器皿中之水注入另一器皿之中，既有流动之象，也有变动之意。可见“易”含“变化”诸义，早在殷代就已形成，应是无可怀疑的事实。

我们认为简化为，不太可能是由字形的变化而来，很可能是由南北地区不同，形成了两个义同而形异的易字。象注之形似为北方易，北方缺水，故易字有两手捧水器，小心翼翼之状。象蜥蜴形的易字为南方之易。守宫等爬行动物多生于南方之故。

关于八卦的起源历来有多种说法，其中“伏牺画卦”与“文王重卦”之说最有分量。

从伏牺画八卦为《周易》起源一说中，我们可以认为与“南方之易”向北方推广有关。伏牺氏即皐（昊）。“太昊之虚”为古代陈国范围，故伏牺画卦应为南方之易；周文王重卦，他是北方人，故应为北方之易。老子曾为周朝的柱下史，但他出生于陈，很有可能将南方之易带至北方。孔子曾向老子学过“易”，更加重了“南易北传”的可能性。所以，我们认为很可能本来有南北字形不同而基本含义无别的两个“易”字，后来才简化为现行的一个“易”字。

二、《参同契》的日月相接为易

后汉，虞翻注《参同契》云：“易字从日月。许慎引古秘书中所载《易纬·参同契》的话，也说：“日月为易，象阴阳也。”这一说法显然与后起的阴阳家言大有关系。

三、甲骨文“易牙”说

《殷虚书契前编》说：

甲子、卜，般贞，王尹齿，隹（唯）易？〔卷四

(四之二)]

又同书卷六(三十二之一)云:

甲子,卜,殷贞,王疒齿,亡易?

杨树达《积微居甲文说》卷上“释易”一文中认为“更易之易”,当为换齿之意。他的根据是,《内经·素问》曰:

女子七岁,肾气盛,齿更发长,丈夫八岁,肾气实,发长齿更。

二卜辞中所谓“王疒(疾)齿”,是说王由于换牙齿而生了病。前片说明生出了新牙,后片说没有生出新牙。

四、《易纬·乾凿度》易一名而三义

《易纬·乾凿度》云:

易一名而含三义,所谓易也,变易也,不易也。

郑玄作《易赞》和《易论》中发挥了上述内容,他说:

易一名而三义:易简一也,变易二也,不易三也。

关于简易之易。《周易·系辞》上传一章云:

易则易知,简则易从。

宋·朱熹《周易本义》注云:

人之所为,如乾之易,则其心明白而易知。如

坤之简，则其事要约而人易从。

如此看来，简易之易，是一种手段，有简单易行之义。至于朱熹等提出的“交易”之易，实际上是“变易”的一种。对于“不易之易”的要略说明：

《易·乾》云：

初九，曰：“潜龙勿用，何谓也？”子曰：“龙德而隐者也。不易乎世。”

·王弼《周易正义》注云：

不为世俗所移易也。

“不易”二字在此有不随时俗所改变之意，故知它含有“变而不变”的特点。因为从时俗来说是在变化着的，从龙德来说，它却不随时俗而变，所以是“变化中的不变”。儒家把这“不易”之义推而广之，认为“天尊地卑”、“君尊臣卑”、“夫尊妻卑”，是为了皇帝的统治服务，未必是八卦的原意。

孙星衍《周易集解》卷首说“交易”“变易”之易，读音如“变异”之异，“简易”之易，读如“容易”之易。甚是。

至于“不易”之易，似可读成“不移”中的“移”音。

五、喻国人“生生之谓易”

明·喻国人《周易生生真传》说。喻认为“先儒解易为变易、为交易，总不如系辞‘生生之谓易’五字最确”。

六、毛奇龄“易有五义”

清·毛奇龄《仲氏易》中说：易有五义：一曰变易。二曰交易，为伏牺之易。三曰反易，所谓“相其顺逆，审其向背而反见之。如屯转为蒙，咸转为恒各卦。四曰对易，所谓比其阴阳，絮其刚柔而对观之。如易上经需讼与下经晋、明夷诸卦。五曰移易，所谓审其分聚，计其往来，而推移上下之。如泰卦为阴阳类聚之卦，移三爻为上爻，三阳往而上阴来为损卦；否卦移第四爻为初爻，四阳来而初阴往为益卦之类，则为文王、周公之易。

毛奇龄的五易，前面两种与朱熹等前人之说相同。后三种实在是指数法的各种变化。

以上所举“易”字的涵义有近十解之多。把它们剖析一下，又可以分为三类：

其一，甲骨文易有落大牙，生细牙，即更新之义，这个内容与《说文》易为壁虎的断尾能再生出的内容相近。与喻国人的“易为生生”之义的具体证明。

这一类易学的含义出自甲骨文等，可知它起源甚古，还具体的证明了“生生之谓易”这句话并非主观臆造，有它客观的事物作为依据。万物的新陈代谢，都可以看得出这种“易义”。

其二，“交易”、“变易”二义与万物“生生不息”的新陈代谢有很大的关系。人类正是从这种最普遍的“生生不息”的自然现象中观察到了“交易”和“变易”同样是一种普遍存在。因此，我们不妨认为后两种“易义”乃是前一种“易义”的衍化进展。它反映了“生生不息”中的抽象规律性的东西。

其三，“简易”之易，虽指“乾以易始，坤以简能”，但从系辞的下文“易则易知，简则易从，易知则有亲，易从则有功……易简而天下之理得矣”云云来看，“简易”是作为一种手段，其目的在于以“简易”来吸引信徒。如同佛教净土宗（亦称莲宗），以专念“阿弥陀佛”名号，便能使人死后往生西方

极乐世界。方法简而易从，故中唐以后信徒甚众，后来还传流到了日本。事虽不同，方法则一样。

“不易”之易，如言“不变”，是变的对立面。

十多种关于“易”字的解说，大体上可归纳为上述三类含义。第一种具有客观事物为基础，故为根本义；第二种是从“生生不息”的事物中观察得来，为衍化深入之义；第三种似是《易经》的致用义。

第二节 三易

《周礼》卷二十四云：

（太卜）掌三易之法：一曰连山，二曰归藏，三曰周易。其经卦皆八，其别皆六十有四。

兹分别整理前人材料，阐述于后。

一、连山

郑玄注：连山者，象山之出云，连连不绝。杜子春云“连山伏牺”。《世谱》则云“神农一曰连山（或列山）氏”。郑玄《易赞》《易论》说“夏曰连山”。

这是连山易的作者或时代。

连山卦的特点是以“艮卦”为首。八卦中艮卦“三”象山。夏代何以用“艮卦”为八卦之首卦呢？大体上与那个时代的人民生活有密切关系。

《史记·五帝本纪》说：黄帝“迁徙往来无常处，以师兵为营卫”。这表明那个时候人们还是渔猎为生，所以居无定处。渔猎必然要深入山野和江河之间。人们对于山的印象非常深刻，对山的观察也更深刻，总之是，没有山，人们就无法活下去。

《国语·周语上》说：“昔夏之兴也，融降于崇山。”韦昭注曰：“崇，崇高山也。夏居阳城，崇高所近。”这表明夏代还明显的崇拜山野，在夏之前就必定更为热烈。所以连山易以艮卦为八卦之首就完全可以理解了。《周礼·太卜》又云：“其经卦皆八，其别皆六十有四。”对于“三易”（连山、归藏、周易）都有重卦，过去很少有人相信。近年出土文物渐多，周礼所云已从甲骨文金文和陶器等上得到了证明，因此已逐渐为大家所承认。

1960年山东莒县、1973年山东诸城分别各出土一个陶尊，上面都刻有下面这样一个图案。



据考证和分析，这些陶尊距今已有四至五千年的历史，所以它们应当是殷代的产物。有人说它是古代的“旦”字，最上端的圆形为“日”，中间的“云”形为云气，最下的“山”形象山有五峰。有人指出这是一个以地形特点为衬托的早上日出，山上生出云雾的绘景文字。说它是“字”固然正确，说它是画也不错。

我认为这很有可能是连山卦的象意图。山居的人们每遇好天之晨都能看到这种“日从云出，云自山生”的自然景象。陶尊上刻有这种图形，正表明人们对它的深厚感情。它既与夏、殷时代人们以渔猎为主要生活手段的历史相符合，又与《周礼》所言“连山”“山出云、连连不绝”的记载相一致。

清潘咸《易蓍图说》中云：“易有三，蓍亦有三。”

邵雍《皇极极世》中说，连山蓍用九十七策，以八为揲。正卦一〇一六，互卦一〇一六，变卦三二五〇一二。以数断不以辞断，其吉凶一定不可易。

又宋张行成《翼元》中云：扬雄《太元（玄）》系本《连山》一书而来，蓍法用三十六策。又司马光所撰《潜虚》一卷，据说也是拟扬雄《太元》而作，却用的七十五策。

《连山》著法用策之数虽有两种不同，但并不是怪，这是由于远古之人，家家为卜，并无定法可言，后来才逐渐趋向于规范化的缘故。

《连山》之易，相传久佚。《北堂书钞艺文部》引桓谭《新论》云：“厉山（连山、列山）藏于兰台。”

《御览学部》引《新论》云：“《连山》八万言。”

又宋朱元昇撰《三易备遗》，咸淳八年，家铉翁进其书于朝，曾说朱撰有《连山》三卷。又说朱之《连山》以卦位配时之气候。这一点很值得重视，即《连山》之易与“夏小正”言气候之学有密切的关系（后面当详细讨论）。

据上述引用材料来看，《连山》并未自汉以后就荡然无从，否则朱元昇等人之著又根据些什么呢？如果说全是臆造，也未必尽然，我们还应当有材料为据。

《汉魏丛书》中载有《古三坟·山坟·连山易爻卦八宫分宫取象歌》：

崇山君、君臣相、君民官、君物龙，
君阴后、君阳师、君兵将、君象首。
伏山臣、臣君侯、臣民士、臣物龟，
臣阴子、臣阳父、臣兵卒、臣象股。
列山民、民君食、民臣力、民物货，
民阴妻、民阳夫、民兵器、民象体。
兼山物、物君金、物臣木、物民土，
物阴水、物阳火、物兵执、物象春。
潜山阴、阴君土、阴臣野、阴民鬼，
阴物兽、阴阳乐、阴兵妖、阴冬象。
连山阳、阳君天、阳臣干、阳民神，
阳物禽、阳阴礼、阳兵讎、阳象夏。

藏出兵、兵君帅、兵臣佐、兵民军，
兵物材、兵阴谋、兵阳阵、兵象秋。
叠山象、象君日、象臣月、象民星，
象物云、象阴夜、象阳昼、象兵气。

按《三坟》之说，见于左传。有“左史倚相是能读三坟、五典、八索、九丘”。

《尚书·序》云：

伏羲、神农、黄帝之书，谓之三坟，言大道也。

所谓“大道”，即三帝治天下之大道。又《白虎通》云，“三坟，分也。论三才之分天、地、人之始也。”这些都与“山坟、气坟、形坟”之论很有距离。但上引“三坟”之歌，出自《汉魏丛书》，时间却比较早。查《汉魏丛书》系明代何鏊所刻，并题有“晋、阮咸注”字样，故历代视为伪书。其实也未必全无根据，特别是经证明古代确有《连山易》后，则此歌之传虽非原本，但也应该起源甚早，似无疑问。

《山坟》歌列八山之名，非熟于山林生活者不辨。

崇山，即嵩山。《说文·山部》：

中岳嵩高山也，从山高，指事。

故知崇山即高山之意。又《白虎通》云：

中岳独加高字，中央在四方之中，可为高，故曰嵩高。

“可为高”大约是“可为高视”之意，也就是歌首卦“崇为君”的根据。

“伏山臣”，《唐韵》释为“偃也”。即山低如人偃伏之象。本卦显然与首卦对比而言，“君高”而“臣伏”，有尊卑之象。

“列山民”，神农也叫连山氏或列山氏。“列”字有布陈之义，故列山即群山分布列陈的概括。

“兼山物”，《说文》：“并也”。《易系传》：“兼三才而两之”，即“并三才而两之”。故“兼山”即二山并立之象。

“潜山阴”，《说文》：“涉水也，一曰藏也……”。故潜山即为隐藏之山。古以山南为阳，山北为阴。此卦名“潜山阴”可能指山之北面，或背阳之山。

“连山阳”，《周礼·太卜》贾公彦注“三易之法”云：

其卦以纯艮为首，艮为山，山上山下，是名连山。云气出内于山……。

大意为云出于山，山上下连成一片之意。

“藏山兵”，“藏”，古文为“匿”。《易乾·文言》云：“潜龙勿用，阳气潜藏。”故“藏山”为阳气潜藏之山，为秋山。

“叠山象”，叠本作“疊”，重累之象，叠山即重山之象。

从上列《连山》八官卦之歌辞中得知：

其一，歌中以描述各类山为主，与以“艮”为首，反映古代人民山居生活十分贴切，可知它的起源虽不能说出于神农之世，但也必定于古有据。

其二，歌中有君、臣、兵等文字，则知该歌辞所反映的是有阶级的社会。但从另一角度看，歌中有“君物龙”、“臣物龟”、“君象首”、“臣象股”之喻，则君臣间的关系与奴隶主和奴隶的关系大不相同。“龙”与“龟”，古代均为神物，甚至龟更宝于龙；“君象首”，“臣象股”，“股”与“首”同为身体的组成部分，

关系十分密切，与奴隶主可以任意杀戮奴隶及其臣下的情况有别。所以，从歌中，可以看出，氏族关系的观念并未全部消失。由此也证明了《连山易》早于《归藏易》，为氏族社会进入奴隶社会这一历史过渡时期的产物，似乎问题不大。

其三，歌中有阴、阳与春、秋的文字，则连山卦中阳以配春，阴以配秋的观念已经存在，也与古代以春与秋代四季的原则相符。

其四，歌中已出了土、木、水、火、金等五种物念，似乎可以看到“五行”之说，同样也起源甚早。不一定要到武王伐纣时才有。

所以，我们认为“连山歌”虽可能出自后代，但决不至迟至北宋，它可能早得多。它反映的《连山易》的内容，大体是可信的。

二、归藏

《周礼·筮人》云：

筮人掌三易，以辨九筮之名。一曰连山，二曰归藏……

郑玄注引杜子春说：“……归藏，黄帝”。又贾公彦《疏》引《郑志》云：

近师皆以为夏、殷也。

故知《连山》为夏易，《归藏》为殷易。

其著者为黄帝。因为孔颖达《周易正义》序云：“黄帝一曰归藏氏”。

孔序又云：

归藏者，万物莫不归藏其中。

按战国有鬼谷子，为苏秦、张仪之师。后人释之云：鬼者归也，归隐于山谷之意。

《归藏》易以纯坤为八卦之首。坤为土。《路史·黄帝纪》云：

黄帝有熊氏，河龙图发，洛龟书成。于是正“乾”“坤”，分“离”“坎”，倚象衍数以成一代之宜。谓土为祥，乃重“坤”，以为首，所谓《归藏易》也……

可见《归藏》之意即万物生于土，归于土的概括。

我们认为殷代以《归藏》称易，其主要原因有两个方面：

其一，殷代社会已进入农业社会，人们已逐渐离开穴居野外的渔猎生活，离开山林。尽管他们还打野兽，但主要生活所需已不依靠于此。在农业生产实践中，人们认识了万物皆出于土这一原理。据《尚书大传》云：

武王伐纣，至于商郊，停止宿夜，士卒皆欢乐以达旦，前歌后舞，假于上下。咸曰：“……土者，万物之所资生，是为人用。

这足以说明“万物归藏于土”的说法是有根据的，是农业社会对于土地的普遍认识。这一认识并非自武王伐纣开始，应当是人们进入农业社会前后的产物。

《连山》以“艮”为首，《归藏》以“坤”卦为首，不仅表明了不同社会的不同生活依据，如夏时以渔猎为主，人们多居于山野；殷逐渐进入了农业生产时期，以土地为祥物，故用

“艮”用“坤”各有不同。进一步言，这种用“艮”用“坤”的偏重，还表明了社会进化的轨迹。人类由渔猎进入农业社会，由游猎无定，走向附著、固定于土地之上，是一大进步。从《连山》、《归藏》等所用首卦的不同，我们看到了这种迹象的存在，表明生活是决定思想意识的根本因素。

其二，“坤”为阴，在人为母。在地为水、为土、为柔、为承顺。充分反映了母性的许多特质。所以，我们认为《归藏》以纯坤为八卦之首卦，乃是社会以母系为中心的实际的反映。是这种反映在人们认识中的凝结和抽象化。

殷代，母系为社会中心的观念还很强烈。

我们知道，殷代，人们以甲乙丙丁……等十干为名。《白虎通·姓名篇》云：

殷人以生日名子，何？殷人质，故直以生日名子也……。

也就是人生在哪一天，就以那一天的天干（如甲、乙……等）作为名子，如大甲、帝乙、武丁……就是如此。

据杨树达先生在《耐林廐甲文说》中指出：

详言之，则沃甲以前诸先妣虽无子为王，亦得与祭，而沃甲以后，非有子为王则不得与祭是也。

郭沫若也指出殷人之妣（母，或帝王之配偶）可以列于祭典。周朝就不行了。

武丁的配偶列于特祭者有妣戊、妣辛、妣癸等三人。

沃甲与武丁都是商代人。沃甲前凡王之配偶都可列入祭祀；以后，就只限于生子有为王者才可以享祭了。

这说明殷代以前尊母之风浓厚，商代而后，则只有残余存在，到了周代父系为社会中心的制度已牢固树立，所谓“殷道亲亲，周道尊尊”，就是这种改变的概括。

《史记·梁孝王世家》（褚少孙补）云：

梁王西入朝谒窦太后，燕见，与景帝俱侍坐于太后前，语言私说。太后谓帝曰：“吾闻殷道亲亲，周道尊尊，其义一也，安车大驾，用梁孝王为寄！”景帝跪席举身曰：“诺。”

罢酒，出。帝召袁盎诸大臣通经术者，曰：“太后言如是，何谓也？”皆对曰：“太后意欲立梁王为帝太子。”帝问其状，袁盎等曰：“殷道亲亲者立弟，周道尊尊者立子……。”

意思是说，“殷道亲亲”，重母亲的血缘关系，王位继承，兄终弟及（殷商虽以兄弟相承继为王，但同样也有父死子继），妾以子贵。所谓“周道尊尊”则立长子，太子死立嫡孙，妾不以子称贵号。《礼记·表记》云：

母，亲而不尊；父，尊而不亲。

殷重母亲血统，故传弟；周重父统（血缘关系退居其次），故重传子传孙。

《归藏》以纯坤为首，乃是殷道亲亲的反映，与重视土地之意相同，都是重视一种自然的生育关系。我们决不能认为三代以什么卦为首卦仅仅是卦象自身的事情，与社会重要变革没有关系。

桓谭《新论》说《归藏》藏于太卜。又说《归藏》四千三

百言。

后周卫元嵩《元包》为《归藏》著，用三十六策，以三为揲。又有人认为用四十五策。

宋·朱元昇撰《三易备遗》，中有《归藏》三卷，案铉翁进呈此书时，称其著《中天归藏》数万言。朱元昇又云，干宝《周易注》称伏羲之易小成为小天，神农之易中成为中天，黄帝之易大成为后天。可见《中天归藏》一名来源亦古，朱元昇实有根据而发，并非杜撰。

朱书中言《归藏》易以天干地支配卦爻以断吉凶，大抵与历代所言相同。

《古三坟·气坟·归藏易爻卦》八宫分宫取象歌云：

天气归、归藏定位、归生魂、归动乘舟，

归长兄、归育造物、归止居域、归杀降。

地气藏、藏归交、藏生卵、藏动鼠，

藏长姊、藏育化物、藏止重门、藏杀盗。

木气生、生归孕、生藏害、生动勋阳，

生长元胎、生育泽、生止性、生杀相克。

风气动、动归乘轩、动藏受种、动生机，

动长风、动育源、动止戒、动杀虚。

火气长、长归从师、长藏从夫、长生志，

长动丽、长育违道、长止平、长气顺性。

水气育、育归流、育藏海、育生爱，

育动渔、育长苗、育止养、育杀畜。

山气止、止归约、止藏渊、止生貌，

止动济、止长植物、止育润、止杀宽宥。

金气杀、杀归尸、杀藏基、杀生无忍，

杀动干戈、杀长战、杀育无伤、杀止动。

从上列六十四卦中看出的特点是：

其一，歌中列天、地、木、风、火、水、山、金等八物象，与现在通行《周易》八卦相比较，出现了“金”，而不见“泽”字，但在“水气育”中却出现了“海”与“渔”，这似乎表明了人们对于水域认识的扩大。

其二，在“归生魂”、“归育造物”、“藏生卵”、“藏育化物”等歌辞中强调土地与万物生长化育的关系，这是《归藏易》必定农业已进入发展时期，深化了人们对于土地功能的认识和应用。

其三，歌中提到了“山气止”，但细观以下七句卦歌，有“止长植物”、“止育润”等，可见仍是强调山地的生植作用，特别是“止杀宽宥”一句，竟然有戒滥捕滥杀禽兽之意。

按《礼记正义·月令·孟春之月》云：

是月也，……禁止伐木。毋复巢、毋杀孩虫、胎夭飞鸟，毋麋毋卵……

虽然我们并不能断定“月令”所述，是哪一个时代的规定，但“止杀宽宥”却反映这么一种生活情况，即人们已不依赖打猎为生，已经懂得了要保护山林和禽兽。在全部《归藏》歌中，“山”已退居到极为次要的地位，较之《山坟歌》中“以山为重”的情况，明显存在两个时代的区别：

生活上，人们已离开山林，依靠种植农作物为生，并且已出现了“金”器；

认识上也较“崇山”时代更为文明，既懂得了如何种水稻物，也懂得了如何养殖某些动物。

《荀子·天论》篇云：

因物而多（美）之，孰与骋能而化之？思物而物

之，孰与理物而力大之也。

《归藏》歌中正反映了这种“大天而思之，孰与物畜而制之？”的思想萌芽，应当肯定《归藏》歌较之《连山》歌中所反映的思想认识有很大的不同。后者依赖自然，崇拜山林，前者顺应自然有改变自然的观念存在。这是一个了不起的进步。

从《连山易》到《归藏易》，既是“易的发展”，同时也是时代的发展，人民生活的发展。如果说黑格尔关于“概念”的哲学发展观下面横亘着一条人类历史的过程，那么，《易经》的发展同样也是如此，“易”的变化，连系着人类社会生活的变化。纵令《古三坟》歌出自后人之手，但这些歌也在一定程度上反映出了我国古代历史上人们生活的真实性及其发展，我们决不能以于古无据而加以抹杀。

三、周易（本书所称通行本《周易》，指王弼注十三经本《周易正义》和朱熹注《周易本义》。后同）

《周易》中的“周”字，旧有两种解释：

郑玄以为“《周易》者，言易道周普无所不备”。

“周普”即周行普及之意，这在《易传·系辞》中得到映证。《系辞》有“变动不居，周行六虚”一语，即“周普”二字的注脚。

唐·孔颖达不同意郑玄之说。他在《周易正义·序》中指出：

《周易》者，言“易道周普，无所不备”。郑玄虽有此释，更无所据之文。先儒因此遂为文质之义，皆烦而无用，今所不取。案《世谱》等群书，神农一曰连山氏，亦曰列山氏；黄帝一曰归藏氏。既连山、归

藏并是代号，则周易称周，取岐阳地……以此文王所演，故谓之《周易》。其犹《周书》、《周礼》题周，以别余代。故《易纬》云：“因代以题周”是也。

唐·陆德明《经典释文》则兼取郑、孔二人所言，陆云：

代名也。周至也、遍也、备也。今名书义取周普。

看来陆说虽有两不抹杀之嫌，但兼取二义却很有见解。以代名，是《周易》的时间界限；以“周普”言，则指《周易》的内涵广大，二说有不可偏废之处。

《周易》称经，前面已读到过。按孔颖达《周易正义·卷首》云：

但《子夏传》云：“虽分为上下二篇，未有经字。”经字是后人所加，不知起自谁始。案前汉孟喜《易》本云：“分上下二经。”是孟喜之前已题“经”字。

据陆德明《经典释文·注解传述人》云：

及秦燔书，易为卜筮之书独不禁，故传授者不绝。汉兴，田何以齐徙杜陵，号杜田生。授……梁人丁宽，齐人服生，皆著易传。汉初言易者本之田生。宽授同郡碭田王孙。王孙授施雠及梁丘贺……

汉代易学显然以田何为宗。孟喜是田的学生，孟喜《易》既已分上下经，则必然与师门传授有关。加上我们在前面谈到的田何各种条件，所以《周易》称经，自田何开始，至少是“虽

不中亦不远矣”的事。

《周易》分上下篇。上篇自乾、坤开始至坎、离为止，共三十卦；下篇自咸、恒开始至既济、未济为止，共三十四卦。

上下篇合共六十四卦。1973年12月长沙马王堆汉墓出土帛书《周易》中虽列有六十四卦，但不分上下篇。看来周代前的易卦并无两篇之别而有上下经之分，大概由于后来的易学家锐意于复卦的组合形式的探索，才产生了上下篇。

韩仲民《帛书〈周易〉六十四卦浅说》中指出：

通行本《周易》分上下篇，上篇三十卦，下篇三十四卦。为什么上下篇卦数不等呢？这也与复卦的方式有关。上面讲到，六十四卦是由二十八组可以反复的符号加上八组反复不变化的符号反复而成。三十六组（ $28 + 8 = 36$ ）一分为二，上下篇各十八组。上篇十八组中有乾、坤、坎、离、颐、大过六卦，其它十二组复卦得二十四卦， $24 + 6 = 30$ 。下篇十八组中，中孚、小过两卦以外，其它十六组复卦得三十二卦， $32 + 2 = 34$ 卦……

韩文中所谓八组反复不变化的符号系指：

乾 ☰ 坤 ☷ 坎 ☵ 离 ☲ 颐 ☶ 大过 ☱

（在上篇中的六卦，一卦算一卦不变）

中孚 ☴ 小过 ☱

（在下篇中，一卦算一卦，不变）

根据上列情况分上下篇，所以有三十篇与三十四篇之差别。韩文这个讲法是可信的。

《周易》以纯乾为首，用五十策。

《古三坟·形坟·乾坤易爻卦大象》八官分官取象歌：

乾形天、地天降气、日天中道、月天夜明，
山天曲上、川天曲下、云天成阴、气天习蒙。
坤形地、天地圆丘、日地圆宫、月地斜曲，
山地险径、川地广平、云地高林、气地下湿。
阳形日、天日昭明、地日景随、①月日从朔，
山日沉西、川日流光、云日蔽露、②气日昏蓊。③
阴形月、天月淫、地月伏辉、日月代明，
山月升腾、山月东浮、云月藏宫、气月冥阴。
土形山、天山岳、地山磐石、日山危峰，
月山斜巔、川山岛、云山岫、气山岩。
水形川、天川汉、地川河、日川湖，
月川曲池、山川涧、云川溪、气川泉。
雨形云、天云祥、地云黄翼、④日云赤县，
月云素雯、山云叠峰、川云流霏、⑤气云散彩。
风形气、天气垂氤、地气腾氤、日气昼围，
月气夜圆、山气笼烟、川气浮光、云气流霞。

从上列《周易·形坟》歌辞中，我们可以看出以下一些特点：

-
- ① 景，即影。
 - ② 即阴字古文。《说文》：“云复日也。”又作𠄎。
 - ③ 蓊即昏字。蓊，《经典释文》音部，此处指障蔽日光之物，见《易丰卦》注。
 - ④ 翼，音英，雨雪杂下之象，或谓即霰。
 - ⑤ 霏，《古三坟》“川云流霏”注云：“圣人以防备水患也。”我窃以为似“障”字，谓设障阻水也。

其一，“乾”升到了首位，突出了“乾形天”、“阳形日”的地位，与《连山》、《归藏》二易歌辞一样，都具有时代性（如反映人民生活、生产手段……等）。《连山》、《归藏》、《周易》各有本身的特点，都各自饱含着那个时代的生活气息和认识水平，歌辞制作的形式也大体相同。

《周易》反映的时代，社会已由氏族社会进入阶级社会，由于“殷道亲亲”的观念已渐趋淡薄，帝王配偶享祭的情况也不复重视，以父系为主体的社会制度到了周代已完全确立，所以《周易》突出了“乾”、“阳”、“日”等歌辞，并以纯乾为八卦之首是势所必然的。

其二，《连山》、《归藏》的歌辞讲的是卦，反映的是当时人民的自然生活。《归藏》虽有反映了阶级政治关系的内容，但压迫与剥削之间的施、受关系，并不显著。《周易》歌辞虽未触及这些政治问题，但对于“天”、“日”、“阳”这些卦象的推崇非常高。对于“地”、“月”、“阴”等卦象，则只作近乎自然现象的描绘，如“山月升腾”、“地山磐石”、“阴形月”等之外，并无类似“天日昭明”等推颂语。

有人认为《周易》有重男轻女的倾向，很有道理。对于代表“月”和“坤”的阴，只出现一次，相反，代表“日”和“天”的阳，则很多。周人重男轻女是存在的。这种情况的发生，似乎与周人企图从意识形态领域中肃清殷代“亲亲”的影响，以确立周代“尊尊”的思想有关。有立有破，周朝的崇阳抑阴，带有政治色彩。

其三，《周礼·地官·御史》云：

革路，龙勒，条纓五就。建大白以即戎，以封四卫。

贾公彦《疏》云：

按《司马法云》章夏以日月上明，殷以虎上威，周以龙上文。不用大常者，周虽以日月为常，以龙为章，故郊特牲云：“龙章而设日月。”

（《司马法》，古代兵书，以其中附有穰苴兵法，故又称《司马穰苴兵法》。）

《周礼·御史》又云：

王之五路，一曰玉路，锡樊缨，十有再就。建大常，十有二游，以祀。

郑玄注云：

大常，九旗之画日月者。

郑注又指出“就”字作“成”字解，“十有再就”，即装饰物绕马头等处十二匝的意思。

从这些资料中透露的消息是：

《归藏》以纯坤为首卦，《周易》以纯乾为首卦。

“乾”为天，“坤”为地，所谓“天尊而地卑”，贵贱有别。

“乾”为龙（周以龙为饰），“坤”为虎（殷以虎为饰），龙居天上，虎居地上，所以龙为帝王之徽，虎为臣属（如虎将之类），虎不及龙。《周易·乾卦》大谈其龙，秘密在此。

“乾”为父，“坤”为母。乾健而坤顺，故坤必承乾，如同说女必须从男。

乾为阳，坤为阴。庄子说：“易以道阴阳”。但是在《易系传》中有一段话说：“子曰：‘乾坤其易之门邪！乾，阳物也，坤，阴物也。阴阳合德而刚柔有体，以体天地之撰……’”既称乾坤，下文就应称“阳”、“阴”才与天地、刚柔等词组的顺序相一致。

称“阴”、“阳”既与上下文的词组顺序不合，那么，其中必有原因。我们认为：称坤、乾，乃与“阴”、“阳”相一致，这是《归藏》卦的提法，反映“殷道亲亲”崇重母系。周代既然“尊尊”，重父系，照《易系传》第五章的“乾，阳物也”、“坤，阴物也”，明明是乾在上，而坤在下。何以不少的地方（包括本章所引“子曰”一段话）称“阴”、“阳”，而不称“阳”、“阴”呢？依我们推测，称阴阳是夏殷代以来的用语，在社会间已有了根深蒂固的基础，周朝虽抬乾抑坤，但一些习用术语还没有全部改过来。后代易学家又往往因为“阴”、“阳”的提法有更悠久的历史根源，不便轻易，才出现了《易传》中词组次序不一致的矛盾。

根据以上几个方面，我们认为《易经》到了周代就有了更为复杂的内容。

首卦由“纯坤”变为“纯乾”，是这些复杂性的概括，具体讲来则是：

就《易经》本身而言，卦的次序不同了。南宋·罗泌《路史·发挥》“论三易”中说：

初與（坤）、初乾、初离、初^北（坎）、初兑、初艮、初震（震）、初夷（巽），此《归藏》之易也。

朱彝尊《经义考》（本名《经义存亡考》）引用此卦序，并谓出于东晋于宝。

坎卦作“𡗗”，从北从牢。宋·李过《西溪易说》以为“𡗗”即“𡗗”字，通劳，谓“万物劳于坎”之意。

震卦，马王堆《帛书》作辰。《归藏》作釐。

按《殷墟书契前编》二卷十二页之五云：

△已，卜，在源东△贞，今夕自师不𡩊！

郭沫若云：“𡩊读为震。”

又甲骨“𡩊”字，郭沫若注云：“‘𡩊’假为震。”

（以上二条均见郭沫若著《卜辞通纂》）

𡩊、𡩊、震，均从辰得声，前二字既可通震，故辰字亦可通震。《说文》云：“辰，震也。”可证。

《周易》的卦序是（据通行本）：

乾、坤、震、艮、离、坎、兑、巽。与《归藏》对照，卦序有很大的分别。卦名也有一些不同。

如《归藏》中的“马徙”、“分”、“林祸”、“焚惑”、“钦”、“岑磬”等，在《周易》中分别为“随”、“豫”、“临”、“贲”、“咸”、“既济”等。

帛书《周易》中有两个卦是《归藏》卦中已见的。一个是“咸”卦，朱彝尊《经义考》云：“钦在恒之前则咸也。”意思是说帛书《周易》中的咸卦即《归藏》卦中的“钦卦”。又一个“林卦”，即通行本《周易》中“临”卦，在《归藏》中为“林祸”。

足见六十四卦到了《周易》时已有不少的变动，不仅卦序、卦名有不同，内容上也有所增益和改变。

以《归藏》“林祸”一卦而言，与夏《连山》易有密切关系。卦辞中的“八月”，有人说是指“夏小正”的八月。有人认为周代的八月为夏代的六月。《礼记·玉藻》云：

至于八月，不雨，君不举。

郑玄注云：

为旱变也。此谓建子之月不雨，至建未月也，春秋之义。周之春夏无雨，未能成灾。至其秋秀实之时而无雨则雩，雩而得之则书雩，喜祀有益也。雩而不得则书旱，明灾成也。

可见卦辞“至于八月有凶”，显然是指到了八月天不雨，旱灾已成，容易发生“林祸”，如火灾等。帛书《周易》“林”中卦下列各爻，如初九“禁林”，九二“禁林”，六三“甘林”，六四“至林”，六五“知林”，上六“敦林”，无不与山林防护以免“林祸”有关。《连山》卦与夏人居山林有关，所以我们认为“林祸”一卦可能是《连山》下传之卦，原因在此。《归藏》省“林祸”为“林”，其重视山林防祸已不及前代之情，隐然可见。在通行本《周易》中，则变“林”为“临”，其各爻之义，也离开了具体山林，抽象的谈了些阳、阴浸长的气象问题，但“临卦”主要谈的是“大君之宜，行中之谓也”一类君主亲临天下，以统治万民的政治措施。所以由“林祸”一变为“林”，再变为“临”，内容有了本质上的不同。

又如《归藏》“荧惑”卦，《周易》为“贲”卦。

按“荧惑”为古代星名。“荧”字可假借为“营”或“营”。《广雅·释天》：“营惑谓之罚星……”王充《论衡》：“营惑，天罚也。”又有以语言蛊惑他人之意。《史记·孔子世家》“匹夫而荧惑诸侯者。”又《庄子·齐物论》“是黄帝之所听荧也。”又有“邪言惑众”之意，如《荀子·宥坐》：“言谈足以饰邪营众。”“营众”即“惑众”。

“贲”字本为文采之意，故又通“斑”。又兼有宏大和勇猛的意思，但与“荧惑”之意杳不相涉。“荧惑”是《归藏》卦名无疑。宋本《御览》引《归藏》有“桀筮荧惑”一语可证。桀为夏代最末一位统治者。因此，我们认为“荧惑”一卦也可能

是《连山》卦名，流传至殷、商时代仍然未变，到了《周易》才改为“贲”卦。卦的内在含义也可能有较大的变更。

易学到了周代，不但有了“经”，而且有了“传”。即有1.上经的彖辞。2.下经的彖辞。3.上经的象辞。4.下经的象辞。5.系辞上传。6.系辞下传。7.文言。8.说卦。9.序卦。10.杂卦。

总称为十翼。“翼”者由羽翼变为辅翼之意，即它们为易经的辅助读物。十翼又称易大传。有人认为十翼都出自孔子手笔；也有人认为乃秦汉以后儒家所伪托，还有人认为孔子写了一部分，周公及孔门学生也写了一部分。这些说法都各有理由。总的来说，十翼的文字和思想内容，主要是孔子或孔门后代儒生所撰，大体上是可以肯定的。

十翼对《周易》所起的作用，从好的方面讲，有下列几点：

其一，对易经本身作出解释、阐明。

如“乾以易知，坤以简能。易则易知，简则易从。”

这是《系传》上第一章对乾、坤二卦的特质作出介绍，乾的特点之一是易知，坤的特点之一是简能。同传下第十一章又云：

是故阖户谓之坤，辟户谓之乾，一阖一辟谓之变；

往来不穷谓之通。

以房屋为喻，则关起门来为合为坤，也就是阴；打开大门为乾，也就是阳。有开有阖为变化；变化的延续无穷叫做通。这段话的实质是以阴、阳的开阖动静和永无不开不阖之时，来说乾、坤二卦的本性。

对《易经》的作用和价值也作了介绍，《系辞》上传第十一章云：

子曰：“夫易何为也？”“夫易开物成务，冒天下之道，如是而已者也。”是故圣人以通天下之志，以定天下之业，以断天下之疑。

所谓“开物成务”，即研究天下万物万事创成之理，总括天下万事万物的道理（或原则）的学问。“通大志”、“定大业”、“断大疑”则是圣人研究易学的动机和目的。

其二，十翼也阐明许多具体的问题。

如《系传》上三章云：

象者言乎象者也，爻者言乎变者也，吉凶者言乎得失者也，悔吝者言乎其小疵也，无咎者善补过也。

这是对一些《易经》的术语进行解释。

“象辞”是用来解释某一卦全部卦象的。

“爻辞”是用来说明各卦中每一爻位的变化了的。

“吉凶”就是成功与失败，或收获与损失。

“悔吝”指的小毛病，小损失。

“无咎”指人们的善于改正和补救自己的过失。

其三，十翼也研究卦与卦之间的关系和发展。如《序卦传》云：

有天地然后万物生焉，盈天地之间者唯万物，故受之以屯。屯者，盈也；屯者，物之始生也。物生必蒙，故受之以蒙。蒙者，蒙也，物之稚也。物稚不可不养也，故受之以需。需者，饮食之道也，饮食必有讼，故受之以讼……

屯卦紧接在乾坤二卦之后，意为乾为天，坤为地，有了天地才产生万物；万物充满天地间，就是屯。按“屯”卦，彖曰：“刚柔始交而难生”。何以如此呢？“屯”字象艸木之初生。其字从艸从一。艸音彻，艸木初生也。“从一”，一地也。初生之艸木要贯地而出，故有所难。彖辞又云：“天造艸昧”。意为草林贯地而出之前，亦为天地所造。故“屯”卦紧接乾坤二卦之后，是《周易》的用意所在。

屯卦之后接蒙卦。蒙有“冒”意，又有“蒙茸”之意。《周易正义》以为“蒙者微昧阽弱之名，物皆蒙昧，唯愿亨通……”人与万物，初生之时无不如此。以其幼弱，故需扶养，所以又接之以需卦。需者，养也。《序卦》云：需者饮食之道。饮食的作用在于养人养物（饮食在广义解为营养之义）。《周易正义》以为“需者待也。物初蒙稚，惟待养而成”。

……

《序卦》将六十四卦作了一个有序的衔接，从乾坤始，而以未济终。企图说明六十四卦的内在联系。总的看来，有些卦之间的确存在相互影响和制约的关系，如乾之与坤，又乾坤之与屯、蒙等卦。有些则有点牵强凑合，如“夫妇之道不可以不久也，故受之以恒”。下接“恒卦”云：“恒者久也，物不可以久居其所，故受之以遯”。既然“夫妻之道不可以不久”，那么“受之以恒”，正是为了追求“夫妻之道”要“有恒而久”，才符合卦意。但恒卦云：“物不可以久居其所，故受之以遯。遯者退也。”显然与“受之以恒”的含义相矛盾。随意凑合之迹极为明显。又如“晋者进也。晋必有所伤，故受之以明夷。夷者伤也，伤于外者必反其家，故受之以家人，家道穷必乖，故受之以睽……”。

“明夷”二字省作“夷”，是为了便于转到“伤”字上去。下文“伤于外者必反其家”，何以只有伤于外者必反其家呢，难道伤于内者就不能返其家吗（伤于外，可作为在国外受伤也可以解作受

了外伤)？所以六十四卦的联系有的有事理间的必然关系，有些并无什么必然发展关系。

《序卦》所作的努力尽管有某些牵强之处，但它的贡献还是很大的。最要紧的一点，它告诉我们要孤立的看六十四卦。由反映自然现象的八经卦（乾坤……等）发展向六十四卦。从卦本身讲，有它卦、爻之间构造上的联系与变化，反映在卦辞、爻辞上也在从具体事理中找寻某种联系，以使之与卦、爻的迹象相符。卦、爻是从具体的客观事物中概括出来的符号，因之这种抽象的卦、爻符号，适应的对象必然很广泛。这一点与数目字1 2 3……的情况相似。恩格斯在《自然辩证法》中已把这一问题阐述得很清楚。例如圆、方的各种几何图形与数目字，最初都与具体的客观物有关，如圆之与酒桶，方之与米合等，数目字之与结绳记事等。但圆的、方的几何图形一旦形成，就不再仅仅适应于酒桶……等等，数目字也同样如此。

由此可见，《序卦》作者努力揭示卦与卦之间关系的工作很有意义，但是，局限于用一事一物来说明这种关系的存在。由于不能不用具体事理以作为例证阐述，其广度与深度乃至变化多端不能与卦、爻相符合之处的缺点，也就必然不可避免的随之存在。读《易经》把解谜例证当作“原旨”来对待，这是千古一大通病，值得注意。

其四，十翼解易时，也引进了许多其它学科的内容。如：

哲学观念。以老子、庄子的学说来说易，属于哲理的范畴。它以讨论研究自然界的发生发展以及它与社会人际间的关系变化、对应为主，其代表的观念模式就是：太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦生六十四卦，以至无穷之变。

儒理观念。把儒家诚意正心、修身、齐家、治国、平天下的一套由内及外，由己及人，由家至国的政治手段，加上仁、义、忠孝等道德观念引进易学之中，以为当时的政治需要服务。

象数观念。这里所谓象数和有些易学家的所指有点不同，它并非专指卦象与度数而言，但又与二者有一定的关系。这里的“象”指的是天象之学；数是指由河图、洛书而引起的数学观念。古代的易学与这两门科学是分不开的。天文与数学是易经赖以形成的科学基础。

以上内容的引入，使易经扩大领域，加深了认识，复杂了内容，突破了学科的界限，逐步成为涉及面更为广泛的一般原则的科学。

十翼对易经的读者来说，也在内容和语义方面，给他们带来了许多入门的方便。这一点在古代如此，今天，依然如此。

十翼所产生社会影响也有不好的一面。讲易的人有见仁、见智之分，则学易的也随之而有所事秦、事楚之别。或者借易学以推行鬼神迷信之说，或者借易经宣传三纲、五常之说，或者借易学以散布唯心论学说，都不免起了一些坏作用。甚至，反客为主，连易学的真面目都被蒙上了一层灰影。因而也为我们的研究易学工作增添了不少的麻烦。筛选抉择，头绪纷纭，识别不易。

但总而言之，十翼对于易学是功大于过的。

《周易》八卦与六十四卦的排列次序与方位，通行本与《连山》、《归藏》固然不同，也与马王堆帛书本不同。与《元包》略近。看得出卦序到周代后已经历一番调整，使卦与卦之间更有联系与发展一些了。这种调整可以肯定使《周易》作为反映世界发展模式上，具有更多的合理性与客观性。

《周易》许多方面不仅与夏、殷两代流传之易不异，在周代可能也不止一种易书。六十四卦的组合，也可以有六十四种卦序之多，不仅限于今天我们见到的这几种。通行本《周易》从乾卦始，以未济终，说明天地以生万物，而万物“生生不尽”之义，显示了一种“一变为二，二变为多”的世界发展模式及其规律的学说，却是非常可贵的。因此，也无妨承认它是古代

易书中关于卦序组合最富于科学精神的一种。当然，在古代，科学与迷信是一对孪生儿。易学中包含有不少幼稚、肤浅、迷信乃至为当时统治阶级说教的东西，纯属必然，而筛沙捡金，正是一切有志于易者的首要工作。

第三节 易诸家

上节中我们说到，周代以后，随着各种学科的思想与内容掺入易学之中，因而易学就越来越复杂。正是由于这种复杂，各种易学的流派也就纷纷崛起，驰骋析义，各张己说，各极一时之盛。清代编辑的《四库全书》，在其总目中对易学各流派作了综述，把易学流派归纳为两派六宗（引文见前，此处从略）。

一、两派六宗

两派为：

- （一）以象数为主体的汉易派；
- （二）以儒理、训诂为主体的儒家易派。

六宗为：

- （一）占卜；
- （二）灾祥；
- （三）讖纬；
- （四）老庄；
- （五）儒理；
- （六）史学。

六宗中：（一）、（二）、（三）宗属于象数范围。在易学中历史最悠久，因而迷信的成份大于科学的成份。其最先与天文学、数学及古人对许多难以理解的自然现象有关。古代的巫咸，汉以后的孟喜、京房、焦延寿等都是这三宗易中的杰出人物。

现在我们来看看汉代对于占卜、灾祥、谶纬等的意见。

《汉书·艺文志序》云：

历谱者，序四时之位，正分至之节，会日月五星之辰，以考寒暑杀生之实。故圣王必正历数，以定三统服色之制，又以探知五星日月之会。凶阨之患，吉隆之喜，其术皆出焉。

引文中明确的指出了占卜、灾祥等皆与历谱有关。具体的说与“四时之位”、“分至之节”、“三统服色之制”等有关。

什么叫“四时之位”？古代以太阳行于北陆为冬，西陆为春，南陆为夏，东陆为秋，是谓四时之位。

“分至之节”，分，指春分、秋分，至，指冬至、夏至。这些节气，是农业生产必须掌握的天文气候知识。

“三统服色之制”，“三统”为历法之名。夏代为天统，建寅，即以寅月（阴历正月）为正月，服色尚黑；商代为地统，建丑，即以丑月（阴历十二月）为正月，服色尚白；周代为人统，建子，即以子月（阴历十一月）为正月，服色尚赤。（按“正月”之正，读征音）

在这些科学成份的基础上，产生了数术。

《汉书·艺文志序》又云：

数术者，皆明堂、羲和、史卜之职也。

按“数术”与今天小学生所学的加、减、乘、除法的算术不同，古代所称术数，包括天文、历谱、五行、蓍龟、杂占、形法等六类学科。

什么叫“五行”呢？“五行”，在物为木、火、土、金、

水；在社会道德为五常，即仁、义、礼、智、信；在人为五事，即貌、言、视、听、思。五行循环论，汉代分为两派：邹衍持五行相胜之说；刘歆持五行相生之说。故《艺文志》云：“其法起自五德终始（即五行循环论），推其极则无不至。而小数家因此以为吉凶……”

蓍龟即卜筮之学。《尚书·洪范》篇云：“女则有六蓍，谋及卜筮。”“女”即“汝”字，意为你有大的疑难之事，可以谋求解决之道于占卦。

“杂占”，《汉书·艺文志》云：

纪百事之象，候善恶之徵。

杂占包括内容很多，有物占、事占、梦占等，但古代以“梦占为大”。《诗经》一书就载有梦熊、梦黑、梦虺、梦蛇（音移）、梦众鱼、梦旄旗等。

“形法”，指古代相地、相宅、相人、相物之术。今天民间流传的“相面”只是古代相人术的一种。

所以六宗中的前三宗，都与古代的数术有关。

《汉书·艺文志》云：

讠于宣、元，有施（施仇）、孟（孟喜）、梁丘（梁丘贺）、京氏（京房）列于学官。而民间有费（费直）、高（高相）二家之说……

其中孟喜与京房（按汉代有二京房。此处指焦延寿之徒，汉成帝时的京房）可能与六宗中的前三宗关系最为密切。京房曾受易于梁人焦延寿。《汉书》云：“其说长于灾变，以六十四卦，更直日用事，以风雨寒温为候，各有占验，房用之尤

精……”时称“京氏易学”。其书流传至今，称《易本京氏传》。

京房《易传》云：

孔子云有四易，一世二世为地易。三世四世为人易。五世六世为天易。游魂归魂为鬼易。

四易之说，《周易》中不见。故知京房易学并非以《周易》为准。据其所学渊源，大概与古易有关。京房《易传》中所谓“一世二世为地易”云云，似与《连山》、《归藏》以“艮”、“坤”为八卦之首卦相近。因为“艮为山”、“坤为地”，二者皆重地，至《周易》则以“乾”为首卦，重天日而以地为次。看来孟喜、京房二家更接古易一些，似为汉儒易学中复古一派，不拘泥于孔门之见。较之《周易》既更迷信一些，也更接近古代科学一些。

六宗中的第四宗“老、庄”，发生在“儒理”派之后。

古称老子、庄子为道家之祖。《汉书·艺文志》云：

道家者流，盖出于史官，历记成败存亡祸福古今之道，然后知秉要执本，清虚以自守，卑弱以自持……此其所长也。及放而为之，则欲绝去礼学，兼弃仁义，曰独任清虚可以为治。

这里指出道家从历史的经验教训中，找出了产生成败存亡等规律，然后抓住“清虚自守，卑弱自持”这些方面来治理国家。这些看法只说出了老、庄学一个重要方面，但却忽略了他们的哲学思想。

魏、晋之际，推尚玄学，清谈之风席卷一时。老、庄之学在士大夫中欲夺儒家之席。引哲理入易，阮籍、王弼首先发动。

由于王弼注《周易正义》见解不凡，颇得多数易学家的赞许，《钦定四库全书总目周易正义》卷首云：

……易本卜筮之书，故末派浸流于讖纬。王弼乘其极敝而攻之，遂能排击汉儒自标新学……至孔颖达等奉诏作疏，始专尊王注而众说皆废。

王弼以哲学注易，从魏、晋以后，为一大宗，郑康成所注易书，几乎成为绝学而乏人问津。王注则流传至今。

六宗的第五宗为“儒理派”。

引儒理入易，孔子及其门人子夏等实为创导人。故这一学派较老，庄易派要早得多。至郑玄（康成）儒理易宗风再振。

按郑康成后汉山东高密人。《后汉书·郑康成传》

范曄论曰：“自秦焚六经，圣文埃灰。汉兴，诸儒颇修艺文，及东京学者，亦各名家。而守文之徒，滞固所禀，异端纷纭，互相诤激，遂令经有数家，家有数说，章句多者，或乃百余万言，学徒劳而少功，后生疑而莫正。郑玄括囊大典，网罗众家，删裁繁诬，刊改漏失，自是学者略知所归。王父豫章君，每考先儒经训，而长于玄，常以为仲尼之门，不能过也。及传授生徒，并专以郑氏家法云。”

我们引用这段文字的目的在于说郑康成在学术上的成就以及他和儒学的关系。从范曄的祖父范宁开始就推崇郑学，到范曄手中还如故依然，足证郑所注五经很受人欢迎。宋·朱熹《朱子语类》中称赞“康成可谓大儒”，一语阐明了郑与孔门的关系。而郑康成与“易学”的关系又如何呢？

《郑康成年谱》云：

郑玄受刘洪《乾象历》法，以为穷幽极微，又加注释。

王利器案云：

郑君先通《三统历》《九章算术》在马融门下，又以善算闻……

任兆麟《友竹居集·论复郑康成从祀》云：“于易主费氏。”

按费氏即汉费直。以古文传易学。郑玄易学注多用古文（下面再讨论），故知郑玄易学渊源自费氏而来，实为有据。

胡培翬《研六室文钞·汉·北海郑公生日祀于万柳堂记》云：“于易先通京（京房）氏，后传费氏。”到了郑玄作易注，荀爽作《易传》后，京房易学逐渐衰退，而费直易学得到了发展。费直、郑玄相传授的古文易，遂盛行于魏、晋、南北朝之间。后又逐渐为王弼《周易正义》所取代。郑康成注易除多用古文，还引用了许多天文气候学说，如王弼注《周易正义》“复卦”采用郑康成“反复其道，七日来复”之说。孔颖达《周易正义序》云：

今案辅嗣（王弼）注云，阳气始剥尽至来复时凡七日，则是阳气剥尽之后，凡经七日始复。但阳气虽建午始消，至建戌之月阳气犹在，何得称七月来复。故郑康成引《易纬》之说，建戌之月以阳气既尽。建亥之月，纯阴用事，至建子之月，阳气始生。隔此纯阴一卦，卦主六日七分，举其成数言之，而云七日来复……若此，康成之遗迹可寻……

这里既说明了郑康成因为学过《三统历》等等，故精天文气候之学，注七日来复，自有独到之处。而王弼注易，虽创见甚多，排击汉儒之说，但对郑注依然择善而从。由此可见，郑氏易学对后代有很大的影响。郑氏之易，也有人说他以象数说易，这显然以京房、费直为师又，与《三统历》《九章算术》之学有关。

郑氏的易学著作中虽有《易纬注》，但朱彝尊《曝书亭集》云：

然其笺传，经自为经，纬自为纬，初不相杂……
经师所未详者，则取诸纬候以明之。盖纬候亦有醇驳之不同，康成所取，特其醇者耳。灾祥神异之说，未尝滥及也。

朱彝尊这段话表明郑易不属于六宗中的前三类易，而属于儒理，有点“子不语怪力乱神”的味道。

史事派。宋杨万里（诚斋）与李光（泰发）是以史事入易的创始人。杨做过宋宝谟阁学士，李任参知政事。与杨、李同道的还有胡铨。李光曾为胡的《易解》作序。序中指出“易之为书，凡以明人事。学者泥于象数，易几为无用之书。邦衡（胡铨）说易，真可与论天人之际。”

序中又云：“自昔迁贬之士，率多怨怼感愤。邦衡流落瘴乡，而玩意三画，可谓困而不失其所享，非闻道能之乎？”

李光与胡铨在宋秦桧主和时期，都因反对和议而遭贬斥，在政治上二人意见相同，在假借研究易学而为他们当时政治主张服务上二人大体近似。故李光之序虽为胡而作，实际也是为他自己易学主张作说明。他们的引史入易的目的，在他的《读易详说》中可以看出。

李释《周易》坤卦六四云：

大臣以道事君，苟君有失德而不能谏，朝有阙政而不能言，则是冒宠窃位，岂圣人垂训之义哉。故文言以括囊为贤人隐遁之时，而大臣不可引此以自解。

按“坤”之六四原文为：

六四，括囊，无咎无誉。

象曰：括囊无咎，慎不害也。

按卦爻原意，只不过是锁住袋口，谨密不出，既无错咎，也无赞誉。对比之下，李光借题发挥之意极为显然。又李释“蛊卦”初六云：

天下蛊坏，非得善继之君，不堪任大事，曷足以振起之。

宣王（周宣王）承厉王之后，脩车马，储器械，复会诸侯于东都，卒成中兴之功，可谓有子矣。故考可以无咎。然则中兴之业，难以尽付之大臣。蛊卦特称父子者以此。

李解“坤”之六四，言大臣有责任匡补时政，不可贤哲保身，置身事外。解“蛊”之初六，则明指宋主不能让秦桧专权，借宣王中兴之事为喻。可见李的以史入易，是古为今用，借历史兴亡事实，以实现自己主战的政治主张，并以打倒主和派的秦桧。

杨万里虽然也引史入易，也主张抗金。在文学艺术上被尊为宋“中兴四大”诗人之一，与爱国诗人陆游齐名。著有《诚斋易传》，其书大旨与程伊川易学相近，宋代书坊曾将二人易学合刊，称为《程、杨易传》。杨万里引史入易似看侧重以史证易，

与李光、胡铨略有不同。

以史入易，虽然到了宋朝才形成一个学派，但这一说易事实和形式，则于古有之。《周易》中记以往故事最早的是“既济”卦之九三，有“高宗伐鬼方，三年克之”一语，为商代武丁时的故事，旅卦有“丧牛于易”一语，为商王亥赶着牛群至易地，被易君所杀并夺去牛群。后王亥之子上甲微率众战败有易，杀死有易之君绵臣的故事，明夷卦之六五有“箕子之明夷”一语，为商末周初的故事；归妹卦之六五有“帝乙归妹”一语，为周文王迎亲于渭的故事；升卦之六四，有“王用亨于岐山”一语，为文王亨于岐山的故事，晋卦有“康侯用锡马蕃庶，昼日三接”一语，为武王弟康叔的故事。除此而外，还有些未能证实的故事，如解卦之上六，有“公用射隼于高墉之上，获之无不利”一语，显然记的一个故事，蛊卦之上九，有“不事王侯，高尚其事”一语，又“象曰：不事王侯，志可则也。”有人认为这是指伯夷、叔齐耻食周粟，饿死首阳山的故事，这很有可能。其“象曰……”一句，尤其可以证明为后人赞美伯夷、叔齐二人之行可以效法（可则）之意。类此隐约其事的卦爻之辞还不少。

所以，李光、杨万里等的引史入易，一方面是由于古有据，另一方面，借古以规今，正是“寓教于易”和“学易以致用”的手段，并无不对之处。程栌、吴澄等人的反对，不见得有多大的道理。

关于两派六宗问题，还要注意一点，即各宗之间并无绝对界限，往往有混淆，如王弼之用郑康成“六日七分”之说；河图家又掺杂阴阳家言，就是证明。又某一易学家并非一生不变的仅专一宗。如朱熹以河洛图书说易，著有《易传》、《周易本义》、《易学启蒙》、《古易音训》等书，可云集易学之大成，后又注意“参同契”丹炉养生之学等等。

除两派六宗外，台湾南怀瑾、徐庭芹二先生又提“十宗”

之说，即上述六宗，再加上医药、丹道、堪舆、星相四宗。

我们认为这四宗中，“堪舆”与“星相”可属于《汉书》所举“形法”中的相地、相宅、相人、相物之列。星相兼与五行有关，似不必另列。医药、丹道可自成学科，很有道理，我们表示赞赏。

在易学中我们认为还可以从另一角度出发，划出今文易与古文易两派。

二、今文易与古文易

先让我们把今文经与古文经这两个概念说清楚。

孔子对五经（诗、书、易、礼、春秋）进行订正、删改和阐发的工作。

《诗经》，据司马迁说本有三千余首，被孔子删去了十分之九，留下三百多一点，《书经》即《尚书》，春秋末期，称《尚书》为《书》。《论衡·正说篇》云：

……尚书本百篇，孔子以授也。遭秦用李斯之议，燔烧五经，济南伏生抱百篇藏于山中……

又《前汉纪成帝纪》云：

……汉兴，伏生求其书，亡数十篇，得二十九篇。

《汉书·艺文志》云：

古文尚书者，出孔子壁中。武帝末，鲁共王坏孔子宅，欲以广其宫，而得《古文尚书》及《礼记》《论语》《孝经》凡数十篇，皆古字也。

故知以古字传钞的经书为古文经，如《古文尚书》及《礼记》、《春秋》、《孝经》、《诗经》等。以隶书传钞的为今文经。汉代宫中所藏的《易经》为古文经，刘向据之以校正施雠、孟喜、梁丘贺等之“易”，或脱去“无咎”、“悔亡”等字。只有费氏（费直）经与古文易经相同。

《易经》也有古文易与今文易之别，已从上引材料可证。费直之易为古文易，他的学生有陈元、郑众、马融等。郑康成与荀爽都接受了古文“易”。郑写了《易注》，荀写了《易传》，儒家古文“易”由此大兴。孟喜、京房“易”为今文易，也由此而逐渐衰退。

郑康成《易注》至今仍存。许慎《说文解字》可能未见过费氏所传的古文“易”（有人认为费直、高相二家说“易”，有学而无章句。古文“易”为马融所作），故《说文》中多引今文“易”。陆德明《经典释文·注解传述人》中又说：“北海郑玄，颍川荀爽传费氏易”。所以我们只要将郑氏“易注”与《说文》、《汉简》（郭忠恕著）、《玉篇》（顾野王著）、陆德明《经典释文》等相对照，就不难发觉今、古文“易”的分别所在了。兹参照古人许、陆、郭、顾及今人金德建等人之书，列一对照于下，以供参考。

今、古文“易”对照表（部分）

卦爻	原文	今文	古文	根据
乾九三	夕惕若厉	惕	惕	汉简
乾上九	亢龙有悔	亢	忼	甲骨文抗
坤	坤、元亨	《	坤	陆德明《经典释文》
蒙	初筮告，再三渎	𪔐	渎	崔憬“易”注
蒙初六	以往吝	吝	𪔐	说文
需	需、有孚，云上于天	于	於	说文甲文似作于
蒙九二	包蒙，吉	包	苞	郑玄作彪
讼上九	或锡鞶带	锡	赐	《经典释文》
同上	同上	鞶	般	甲文(杨树达)
小畜大畜	舆说辐。舆说辐	税或说	说	郑玄注
颐	象曰：君子……节饮食	𪔐	余、舍	说文
颐六四	虎视眈眈	视	眈	广韵
坎九五	祗既平	提	坻	郑玄注
离九四	突如其来如	突	𠂔	说文
睽六三	其人夫且劓	劓	𠂔	汉石经
姤	后以施命告四方	令	命	汉简
姤	姤、女壮	姤	遯	郑玄注
困九五	劓刖，志未得也	劓(臬)	桀	考工记
鼎	鼎、元吉亨	鼎	貝	说文、又籀文为贞
鼎九四	其形渥	刑剝	形渥	汉石经
鼎	以木巽火，亨饪也。	享	𡩂	黄侃、𡩂有四义：献、受、通、烹。
鼎六五	黄耳金铉	铉	𡩂	郑玄注
豐(丰)	豐、亨、王假之勿忧	豐	豐	汉简
丰六二	丰其蔀	蔀	蔀	郭璞
泰九二	包荒用冯河	荒	荒	玉篇

卦爻	原	文	今文	古文	根 据
豫六二	介于石		介	阶	《经典释文》
豫九四	由豫、大有得		犹	由	马融
噬嗑六三	噬腊肉		肺	𩚑	汉简
损初九	已事遄往		已(以)	𠄎	说文
乾九五	飞龙在天		飞	蜚	史记
屯初九	磐桓		磐	般	甲文
屯	宜建侯而不宁		而	能	甲文:而即耐有能字意
蛊	君子以振民育德		育	毓	甲文:毓为生育之象
复六五	有灾眚		灾	裁	甲文 作𠄎
坎	习坎	飲(京房)	坎	坎	汉石经
乾九三	无咎		無	无	说文
比初六	有孚盈缶，终来有它		它	𩚑	甲文
否六二	小人吉、大人否		否	𩚑	甲文
遯九四	君子吉、小人否		否	𩚑	甲文
既济六二	妇丧其裼		丧	𩚑	《经典释文》
姤初六	羸豕孚蹢躅		蹢	𩚑	《经典释文》
夬九二	莫夜有戎		暮	莫	《经典释文》
旅六二	得其资斧		齐	资	子夏易
大有九四	明辨晬也		逝	遘	一切经音义
蒙	初筮告		诒	告	甲文
离	曰离，丽也		丽	离	郑玄注
泰	泰，小往大来		泰	泰	说文

上列“易”今文经与古文经的分别，绝大多数是根据先贤与当前学者之说，整理而成。但也有少数几个字与已往各家之说有些差别。如屯卦中“磐桓”之“磐”，渐卦中“鸿渐于磐”之“磐”，汉《石经》认为作“般”字为今文，作“盤”(同磐字)字为古文。据甲骨文《殷虚书契前编》五卷二十七页之五云：

庚子，卜，𠄎贞：王片，其𠄎？之日，𠄎，𠄎雨，五月。

叶玉森《殷墟书契前编集释》释“𠄎”为般。杨树达《卜辞求义》赞成叶说，并谓“般”即“般游”。“般”字又通“游”。《管子·小问》：

意者君乘骏马而游桓，迎日而驰乎？

尹注：“游，古盤字”。故知游、般、盤、磐等字古通用。游、般两字为古，已早用于甲骨文中。“般游”即“盤桓”。上引甲骨文译成白话文为：

庚子这天，卜，𠄎（主持卜事之人）主持贞问。
王去般游，将会遇上雨吗？这天，王般游，遇上了雨。
五月。

汉《石经》未见甲骨文，故误以“盤”字为古文，“般”字为今文。

又“告”字。《簠室殷契类纂帝系》九片云：

壬午，卜，亘贞，告舌（苦）方于田。

杨树达《卜辞求义》云：

《说文·示部》云：“𦣻，告祭也。”此甲文之后起字。

又甲文“𠄎”字，郭沫若《增订殷虚书契考释》十七云：

象人著手械之形，殆即桎之初文，读为告。

“示”傍、“木”傍之桎，桎，均为告，故知“言”傍之“诰”也为告。即“告”为古文。

通过上述对照，我们认定《周易》从汉代起，仅从文字上考察，确有今文易与古文易两派的存在。以费直、马融、郑康成、荀爽等人为首称古文易派；以京房、孟喜等人为首称今文易派，并且互为兴衰。

由于有今文古文之别，以及各派传本又有所差异，因此，易的文句与内容上也有些不同（除开前面已提到的卦序等大问题上的差异），有的甚至互相矛盾。

以“旅卦”“得其资斧”而言，各家解说分歧。

陆德明谓“旅”作“羈旅”，王肃作“军旅”。

“资斧”：子夏《易传》及众家易并作“齐斧”。

“齐斧”二字从“军旅”一义出发，又得出四种解释。张轨以为“齐斧盖黄钺斧”（按指黄金为饰的斧，帝王或赐与出征大将专用）；张晏以为齐为整齐之意；应劭则以为“齐，利也”。虞喜《志林》云：“齐当作斋。斋戒入庙而受斧”。

“资斧”作为“资财”解的如《说文》云：“资，货也，从贝，资声”。按陆德明《经典释文》在旅卦怀其资下注云：“本或作怀其资斧，非”，推测陆的本意，这个“资”字也作资财解。近人高亨先生则与陆相反，他认为“怀其资”下面脱一“斧”字。

“资斧”应作“资财”解。又朱熹《周易本义》“资斧”也作资财解。王弼《周易正义》却把“怀其资”的“资”作“资财”解，而把“资斧”当作“利斧”解。

按“齐”字非止一义。如《玉藻》“趋以采齐”，即“採荠”：

《礼记·乐记》“地气上齐”即“上跻”，《考工记》“金有六齐”即“六剂”；《史记·五帝纪》“幼而狗齐”。裴驷注云：“狗，疾。齐，速。”清黄生《字诂义府合按》认为当读为“资”。故知资、齐本可通用。总观旅卦全文，有“旅琐琐”（郑玄、王肃均作小解）、“得童仆”、“丧其童仆”、“射雉，一矢亡”等语，所指者小，似乎与师旅（军队）之出征无甚关系，而与商旅生涯情况相近。旅卦末句“丧牛于易”虽然有一出处，但仍然可以解作“丧失了资本”解。我赞成旅卦为商旅之卦，“资斧”就是资财。

又如“蛊卦”中的“先甲三日，后甲三日”一文，各家的解释也很不相同。

子夏《易传》云：

先甲三日者，辛、壬、癸也；后甲三日者，乙、丙、丁也。

按天干之序为甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸。故甲前三日为癸、壬、辛；甲后三日为乙、丙、丁。

子夏《易传》这一解释是据古人行事必先选择吉日而言。与巽卦九五有“先庚三日，后庚三日”之作用相同。《汉书·武帝纪》：

诏曰：望见泰一，脩天文祀。辛卯夜若有景光，十有二明。易曰先甲三日，后甲三日。朕甚念步未咸登，飭躬斋戒。丁酉拜况于郊。

颜师古注云：

辛夜有光，是先甲三日也；丁日拜况，是后甲三日也。

汉武帝喜欢神仙与祀神。方士谬忌请求祭祀泰一。谬忌认为天神中最贵的为泰一。武帝信从其说，就在长安城之南郊立泰一庙，引文中就是讲的这件事，对照颜师古所注，当是可信的。

这是一种解释，另一种解释是马融所提出的，即：

甲在东方，艮在东北，故云先甲；入巽在东南，故云后甲。十日之中，唯称甲者，甲为十日之首。盖是造事之端，故举初而明事始也。言以三日者，不令而诛谓之暴，故令先后各三日，欲使百姓遍习行而不犯也。

马融从八卦方位出发来解释，以甲为正东，故东北在东之先；而巽为东南，故东南在东之后。虽也有理，但总觉有些牵强。马解后半截把问题引向法令之推行，应先令人民“遍习行而不犯也”。郑康成同师门之说，王弼基本上用郑说，不过加上了“因事申令，终则复始，若天之行，用四时也”等一些补充，不用马融八卦方位之意而用子夏《易传》的时间观，显然有取各派所说之长的意思在内。

在这一问题上，我们赞成子夏《易传》之说，因为同卦“先甲……”文之后，还有“先甲三日，后甲三日”、“终则有始，天行也”一句，虽系“彖曰”，但还是按“天干十日”的时间观来解释的，与夏、殷天候历谱之学更为接近。

各学派、各种传本之间的这种差异还不少，以后在谈到具体卦、爻时再详细论述。

此外，《说文》和《经典释文》所记的某些卦、爻辞，现

在流行的易本中（如《周易正义》、《周易本义》）却找不到。这一方面表明《周易》的传本本不限于一种；又表明各种传本之间，内容上也有各自增减的情况存在，读易者对此不能不注意。

《易经》各派有内容上的差异，古人早有此察觉，如《汉书·儒林传》引刘向云：“诸家大谊略同，唯京氏为异党。”

京房之易，文字上与施雠、孟喜、梁丘贺等人并无差异，但在大谊（义）上却被称为“异党”，可见其间分歧之大。

以睽卦上九为例：

上九，睽孤，见豕负涂，载鬼一车。

王弼注云：“……豕之负涂，秽莫过焉……故见豕负涂，甚可秽也；见鬼盈车，吁可怪也。”意思很简单，看见猪满身是泥，脏极了。看见车上载满一车全是鬼，可怪极了。

朱熹注有点不同，他说：“……见豕负涂，见其污也；载鬼一车，以无为有也。”意思也不复杂。前一句是说豕负涂，现出了它的污秽；后一句是说“载鬼一车”是将无为有。世间本无鬼，现在说有鬼满车，就是以无为有了。

王、朱二人之说，第一句大意相近；第二句王认作“可怪”之事；而朱则为这是“以无为有”。王为惊疑之意，朱为借喻之辞，分别极大。

京房《易传》如何说呢？据《搜神记》一四七云：

汉平帝元始元年六月，长安有女子生儿，两头两颈，面俱相向。四臂共胸，俱向前。尻上有目，长二寸所。京房《易传》曰：“睽孤，见豕负涂。厥妖人生两头。……人若六畜首目在下，兹谓亡主，政将变更。”

……凡下体生于上，不敬也；上体生于下媿渎也，生非其类，淫乱也……

京房与王弼、朱熹之说都不同。他是把“见豕负涂，载鬼一车”当作实事看，并借长安女子生一怪胎（今天叫做联体婴儿，并不可怪），进行推衍：如人象六畜一样头与眼睛在下，这叫“亡上”，意思是这叫“无上”，即无君上之征，所以国家的政权将有变更。又“凡体生于上，不敬也”；即在下位的东西，生于上位，就是对上位（此喻君主等）的不敬；反之“上体生于下”，就是褻渎。

京房从一个联体婴儿的出现，推到一个国家的兴亡，实在是非常可怪，照今天的医术，联体婴儿可以开刀分割为二人，不知京房又将如何推衍法？

与京房采用同一手法的还有郭璞。在以后的篇章中，我们再详细讨论他们。我们还认为京房、郭璞之学，并非一无是处。

京房之《易》，被刘向称为易学中之异党，大概原因在此。它与儒理、术数两派都不甚相近，比较起来，京房更接近术数一些。

本章主要内容是谈“三易”。关于连山、归藏、周易，今人黎子耀同志有新见解，很有助于我们对“三易”发展关系的理解，故摘介于下：

《周易》作者……为了保持占筮的神秘性，他采取了象征文学的创作方法，利用隐语作成筮辞。

蚕、茧、蛾的发育生长过程，生动地说明了一切事物发展中的辩证法。《周易》以蚕作为主题，其故在此。“易”是蚕的隐语。金文中“易”字作三足鸟形，可见“易”本是鸟字。

.....

蚕、茧、蛾的生长变化过程，古人称为“三易”。……连山为蚕，归藏为茧，周易为蛾。周者，周天之意，蛾飞周天，象征日月的运行，在历法上就是干支的循环配合。

孔颖达《周易正义》引易纬《乾凿度》云：“易一名而含三义，所谓易也，变易也，不易也。”易即连山，变易即归藏，不易即周易。蚕是易，蛹是变易，蛾是不易。“易”是肯定，“变易”是否定，“不易”是否定之否定。

《系辞》中的易、简，就是蚕、茧。以“简”影射茧，也见于《诗经》邶风《简兮》之简，所指的就是蚕、茧。“简兮，简兮，方将万舞”，乃是煮茧缫丝的歌舞。编简犹如结茧，故简可以射茧。明于易、简两字的本义，才能够正确理解“易简而天下之理得矣”。

.....

摘录以存于本篇之末，备一家之言。然乎，否乎，读者自行抉择。

第二章 太极 两仪 四象 八卦

第一节 太 极

一、太极即气

《周易·系辞》上云：

是故易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦……。

《列子·天瑞》篇：

太初者，气之始也；太始者，形之始也；太素者，质之始也。

由气之始到形之始、到质之始，这是中国古代关于物质世界发展的三个阶段，这一提法并未触及哲学中“无”与“有”的问题，并不存在什么唯心论因素。

《白虎通·天地》云：

始起先有太初，后有太始。形兆既成，名曰太素。

这不过是《列子》篇的补充。所谓“形兆既成”的太素，即有形有质的具体物；有形而无质名为太始等等，在今天看来都未免显得幼稚和机械一些。因为有形就有质，况且“气”也存在形和质，既无形，又无质的东西是不存在的。由于古人是从直观自然出发，因此，他们所谓“太初”、“太始”、“太素”云云，乃是在直观的基础上加以猜想和推衍，不能要求古人能够象今人一样，进入微观物理世界，钻入原子内核来认识物质。所以古人只谈到“气”为止，没有再向前推进。

易学的“太极”观，有它自己的特点。

对“易有太极”这句话，一般的解释有很多种：其一是北宋邵雍在《心学》中认为“心为太极”。之后的张载《正蒙·太易》篇云：“一物而两体，其太极之谓与！”所谓“两体”，在天“为阴阳气也”，这与明代的王廷相在《太极辩》中所主张的“天地未判（分）之前，太始浑浊清虚之气是也”意思相同。南宋朱熹在《朱子语录》中认为“总天地万物之理，便是太极”。

据上述可知，以元气为太极的为一派，以心、以理为太极为另一派。

我们先不忙于在此处分析唯心论与唯物论，而是要把“易有太极”和“阴阳气也”这两句话的内涵弄清楚。

“易有太极”的“有”字作如何理解呢？

在此可以作“存在”解，也可以作“具有”解，还可以作“本有”解。这些都不错，但我们认为还可以作“易以有为太极”解。

证明之一：张载《正蒙·参两》篇云：

一物两体，气也。一故神（两在故，不可测），两故化（推行于一），此天之所以参也。

“一物”就是太极。故太极又称为“太一”。

张确定太极就是气，他又进一步对“太虚”进行阐述。《正蒙·太和》篇说“太虚无形，气之本体”。又说：

知虚空即气，则有无、隐显、神化、性命通一无二，顾聚散、出入、形不形，能推本所从来，则深于易者也。若谓虚能生气，则虚无穷；气有限，体用殊绝，入老氏“有生于无”自然之论，不识所谓有无混一之常。

若谓万象为太虚中所见之物，则物与虚不相资，形自形，性自性。形性、天人不相待而有，陷于浮屠以山河大地为见病之说。

张载认定太极就是气，而气是独一无二充满于无形的太虚之中。太虚除气而外并无他物，因此，他的太极就是“太一”，也就是“有”，“有”就是“能推本所从来”的气。张反驳了“虚能生气”的理论，也反驳了佛教把客观世界的有（山河大地）当作人们主观的“见病”的说法。张载的反对老子“有生于无”（见《道德经》下：“天下之物生于有，有生于无。”）的看法。张认为如“有能生于无”（即虚），则“无”是无穷的，而“气”是有限的，“本体”与“用”之间关系极其隔绝，这就是不懂得“有无混”的物质世界的常态了。

对于“有生于无”的学说，不仅张载反对，朱熹与陆象山也因之引起了激烈的争论。

朱熹和张载一样，对“有生于无”的论点表示反对。朱子认为这是佛家和道家的“从无生有”的说法。他说：“此（太极）只是一分为二，节节如此，以至于无穷，皆是一生两尔”（见《程子易传》、《朱子语类》）。他确定一生两，至于无穷无尽，

都是如此。因之也就否定了周濂溪的“无极生太极”之说。朱熹虽然以“理为太极”，但他说：

太极乃两仪、四象、八卦之理，不可谓无，但未有形象之可言尔。

（《记林黄中辨易西铭》《朱文公文集》）

太极这个理，既“不可谓无”，当然更不能说“有生于无”，他还进一步补充说太极只不过是“未有形象可言”之无而已。所以朱子与张载二家关于太极的主张虽有不同，但“太极为有”（或者为理）之意则相同。

证明之二：

张载《正蒙·神化》篇云：

神无方，易无体，大而且一已尔。

这是说“大而且一”，是决定“神无方”、“易无体”的条件。张载在《横渠易说》中注《易系辞》“故神无方，而易无体”云：

神与易虽是一回事，方与体虽是一义，以其不测，故言无方，以其生生，故言无体。然则易近于化。

“神”与“易”是一回事，其共同特点是变化莫测。既变化不可测，自然“无方”“无体”。张又在同书中说：

阴阳之气，散则万殊，人莫知其一也；合作混然，人不见其殊也。

这一方面表明阴阳的聚散变化不可测，另一方面更说明了“变化”归根到底生于“气”中，也就是生于“有”。聚散是气的聚散，所以聚散就是“有”的变化。

前面说过，太极就是“气”，因此，不管“气”如何变，必出于“有”而无疑。

张在《正蒙·太和》篇又说：

气之聚散于太虚，犹冰凝释于水。知太虚即气，则无“无”。……诸子浅妄有“有无”之分，非穷理之学也。

易不言有无，不言生死。认为它对世界的认识是从“有”出发。“生生之谓易”。世界万物总是处于“生生不息”之中，所以不存在“无”；谈“有”与“无”之分，是诸子的浅陋无知罢了。

无“无”就是“有”，即太极为“有”，易为“有”。也就是“太极即有”之意。

证明之三：

元保巴《周易原旨》中说：

易惟用四象而已。非四象不生八卦，非两仪不生四象，然皆不出乎一太极也。故物物各有太极，一本而万殊也；万殊体统于太极，万殊而一本也。此易之所以为神也。

保巴在同书中又说：

凡天下之道，大之为天地日月，微之为走飞草木，皆要归根复命，贞下起元。物物各具一太极，万物体

统一太极，所谓贞夫一者也。

意即宇宙之大，草木之微，都有它们一般的规律，也有各自具体的规律。并且它们又必须受太极的支配。“物物各具一太极”，是太极本为物所具有；所谓“贞夫易”，即万物必统于太极，也就是贞于一。辩证的描述了物与太极的相互关系。他在同书中又说：

易之为道，其妙可以穷理尽性，其微可以开物成务，既不堕于形器，亦不流于虚无。

“不堕于形器”，即“易不是形而下者”之物（器），“不流于虚无”，即易也不是虚无的东西。上一句说明易是形而上的规律；下一句说明易归根到底是“有”。

总而言之，易是有。物也好，规律也好，是有而不是无。易就是“生生不息”之道。这种道只能在“有”中进行；如果是无，又如何来体现“生生不息”呢？所以“易有太极”一语，不言“易生太极”。

这是我们对“易有太极”这句话所作的补充解释。

“太极生两仪”，我们已确定太极是气。故知即气生阴、阳。太极生两仪这句话可以表出之为下列形式：

气生阴、阳；
一分为二。

阴、阳在气之中，故气有聚散，阴、阳亦有聚散。气分，则为阴、阳聚散；阴阳合则浑然为一气。

一分则为二，合二则为一。朱熹认为，一分为二的“一”，

指混沌未分前的统一物。统一物中包含阴阳两个对立方面。方以智认为“一在二中，三即一”（太极在阴阳之中，合太极、阴、阳为三，实即一）。

所以气生阴、阳，是一分为二；“阴、阳气也”，是合二而一。这里面存在着矛盾与统一的关系。

所以太极生两仪，从具体事物讲，就是气生阴、阳；进而转化为抽象数字符号，即一分为二。在抽象的数字之后，有具体的物质世界为其基础。既然太极是“有”，是“气”，不是无，所以“一”也不是“本无”。

《礼记·祭义》篇云：

昔者圣人建阴阳天地之情，是以有易。

《庄子·天下》篇云：

易以道阴、阳。

可见“易有太极”，实即易有阴阳天地之情。有阴、阳，就有矛盾与统一诸般变化。所以司马迁在《史记·太史公自序》说：

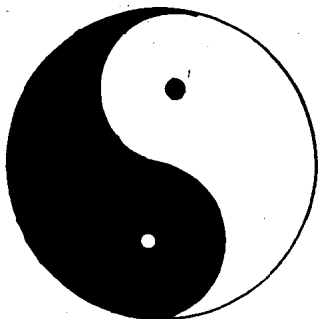
《易》著天地、阴阳、四时、五行，故长于变。

变生于天地、阴、阳、四时，五行之中，故变化的前提是物，也就是“有”。所以我们认为“有”是《易》对于世界的总认识。“易有太极”这句话，可以作为“易以有为太极”，也可以作“易为有，有为太极”解。

二、太极图的说明

“大而且一”为太极。“且一”者，唯一而无二之意。故

至大至高为太极。以太极凌驾于两仪、四象、八卦之上，正在表明它的“大而且一”的无所不包性。下面是太极图（有线条的为黑色）。



说明：

1. 圆圈中有两条鱼形，是用一条“S”形曲线分圆形为二来造成的。黑色一边为阴，白色一边为阳，表示太极图是负阴抱阳。也就是王船山在《周易内传》中的“阴阳相倚而不相离”的形象化。太极为一大圆圈，表示“元气混沌为一”。

2. 两条鱼形固然阴阳相负抱之意，但也可能有“生生之谓易”的潜在含意。

3. 两鱼头部各有一个小圆，可能是表示“阴中有阳，阳中有阴”，或“夏至一阴生”，和“冬至一阳生”。

太极图是宋代以后才出现的，它的作用在于以图表示了太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦的发生发展过程，使后人能“就图明理”。

第二节 阴 阳

“太极生两仪”，阴、阳就是两仪。

《黄帝内经·素问·阴阳离合》篇云：

黄帝问曰：“余闻天为阳、地为阴；日为阳、月为阴……。”

故知阳为天为日，阴为地为月。

又同书《阴阳别论》篇云：

所谓阴、阳者，去者为阴，至者为阳；静者为阴，

动者为阳；迟者为阴，数者为阳。

故阳又为至、为动、为速（数），阴又为去、为静、为迟（慢）。

两仪为阴阳；为天地、为日月，虽有虚实之分，但所指则一；为刚柔，为动静，为来去，为快慢，则指阴、阳之各种特性。有时这种特性也指两仪阴阳。

天地之分上下，日月之分昼夜，乃至气分阴阳……等是如何形成的呢？请看：

一、几种元气论

王廷相在《慎言·道体》中说：

天地未判，元气混涵，清虚无间，造化之元机也。……二气（阴阳二气）感化，群象显设，天地万物所由以生也。

王廷相把这种先于天地而存在的气称为元气。并且他又说：

愚尝谓天地、水火、万物皆从元气而化。盖由元气本体具有此种（种子），故能化出天地、水火、万物。（《答何柏斋造化论》）

因为元气中本具有许多能形成万物的原素，所以它能生出万物来。王不仅认识了元气，他还进一步猜想到了元气中还包孕着许多更微妙的东西（在今天说来就是原素）。有了“此种”，元气才能产生千差万别的万物来。

王的元气论比起汉代后期的“浑天说”，是一大进步。“浑天说”认为“地有四游”，即地球不是四无依着的悬在空中，

而是浮在空气之中，可以回旋游动。

但是“浑天说”并未回答“地”从何而生的问题，所以它只是对地球存在的想象与描摹。王廷相的元气含“种”说，则是世界形成的想象与推衍。显然前者未能说明的问题，由后者来说明了。并且这种说明，包含着相当深刻的科学创见。

要真正认识“元气说”的创造性，不妨对照一下康德与拉普拉斯的“星云说”。

康德于1755年，拉普拉斯于1796年各自提出了关于太阳系起源的星云学说。这在天文学史上被认为是最早的科学的“天体演化”学说。

康德认为：这团原始星云是由大小不等的固体微粒组成的，“天体在吸引力最强的地方开始形成”。万有引力使得微粒相互接近，大微粒把小微粒吸引过去，凝成较大的团块，而且团块越来越大，引力最强的中心部分吸引的物质最多，先形成太阳。外面的微粒在太阳吸引下向中心体下落时与其它微粒碰撞而改变方向，变成绕太阳的圆周运动。这些绕太阳运动的微粒又逐渐形成几个引力中心，这些引力中心最后凝聚成朝同一方向转动的行星。

（摘自《大百科全书·天文学》）

拉普拉斯的“星云说”与康德大体上相近，故不引录，如果再从历史时间上进行一些对照，就会发现这么一个有趣的问题。

康德，德国哲学家，生于1724年，卒于1804年，发表“星云学”说为1755年。中国的王廷相，明代人，生于1474年，卒于1544年。两相比较，王早于康德二百六十年左右提出了“元气含种”说。在宇宙发生的模式上：

康德是，微粒——星云——太阳——其它星。

王廷相是，种子→气→天地→万物。

看来，王廷相的发生模式要比康德更全面一些；而康德的“吸引力”与“碰撞”等等，较王更为科学性强一些。这与各人所处的时代与地域有很大的关系。

遗憾的是，现在讲天文学的人，几乎都知道德国有个康德，却很少人知道，中国还有一个王廷相。这种情况，作为外国人可以谅解，作为中国人就未免使人产生“沧海遗珠”之感。从时间上看，我们认为王廷相比康德更伟大一些，在当时的中国历史条件下，王的创说也要比康德更难一些。

我们仔细查阅了《中国大百科全书·天文学》各部，康德赫然在目，而王廷相则只字未见，不知何故？

现在我们回到阴、阳问题上来。

二、中国古代对于阴、阳的认识从生活实践中来。

中国古代以渔牧、农业为生存的主要条件。所以气候的观察与研究显得特别重要。顾亭林认为古代人人都是天文家。广西有位热心易学的朋友对我说：“古代只有天文学专家才能做领袖。”的确如此，《尚书·尧典》云：

乃命羲和，钦若昊天。历象日月星辰，敬授人时。

羲和是尧任命的“敬授人时”的总管。他的下面又分命羲仲、羲叔、和仲、和叔等四人分管春、夏、秋、冬，日出、日落，日长、日短，白天和黑夜等工作。并且都是分住在各有关的、适宜于进行观察天象工作的地点。如羲仲“宅嵎夷”。下注云：

宅，居也。东表之地称嵎夷。暘，明也。日出于

谷而天下明，故称暘谷。……羲仲居治东方之官。

羲仲住在东边近海之处，以观察日出的迟早，从而引导人民进行适时的耕种。所谓“日中星鸟”，“日中”即“春分”，昼夜时间平均之意。“星鸟”以星象七宿为朱鸟当令。

此外羲叔“宅南交……日永星火……”。

“日永”即日长，夏季日长而夜短。

和仲“宅西，日昧谷……宵中星虚”。

“宵中”之意与“日中”相同，表示昼夜平均。

和叔“宅朔方曰幽都……日短星昴。”

“日短”，即冬季夜长而昼短。

从这些引文中，可以清楚的看出，中国古代（最迟在夏代）对气候、星象的研究十分重视，一方一季都设有专官以管理其事。春与秋，夏与冬，昼与夜，长与短，乃至热（夏）与寒（冬），明（暘）与暗（幽）都成为鲜明的对比。阴、阳观念就产生在这些以时间变化为基础的对比之中。《周易》筮法有“四营”，即取象于历法四时。“四营”以七、八为不变之爻，以九、六为宜变之爻。七以象春，为少阳之象；九以象夏，为老阳之象。春时阳气渐壮，故称少阳，如人之年少；夏时阳气渐老，故称老阳，如人之年老。“八”以象秋，阴气渐壮，故称少阴；“六”以象冬，阴气渐老，故称老阴。以人为喻，如同春夏之例。

白昼为阳，如同有日为阳；宵夜为阴，如同有月为阴。阳光灿烂强烈，用以喻人为男，喻人气质为刚；月光晶莹柔和，用以喻人为女，喻人气质为柔。刚则强，柔则弱。

山向日为阳，背日为阴；住屋以大门朝南者为阳，大门朝北者为阴。俗谚云：“大门朝南，子孙不寒；大门朝北，子孙受

罪”。以竹节为卦，其中有节一面向阳为阳卦，竹背向阴者为阴卦。两筮一正一反为顺卦。

有人认为八卦本无阴阳。此说很难成立。阴、阳与气候天象密切相联。有了历谱就有了阴阳气节之分。这是一种自然存在的事实。

阴、阳的变化，也产生于天气气节之中。

古历中有二分、二至。二分为春分、秋分，二至为夏至、冬至。

黄道和赤道在天球上相距 180° 的两个点，称为二分点。太阳沿黄道从天赤道以南向北通过天赤道的那一点，称为春分点（表示符号为 Υ ）；与春分点相对的另一端点，称为秋分点（ ϖ ）。黄道上与二分点相距 90° 的两点，称为二至点。位于赤道以北的那一点，称为夏至点（ φ ）；与夏至点相对的另一端点，称为冬至点（ ψ ）。

每年六月二十二日左右，太阳运行到达夏至点时开始。据《汉学堂经解》集崔灵恩《三礼义宗》云：

夏至为中者，至有三义：一以阴阳之至极，二以明阴气之始至，三以明日行之北至。

这种阳极而阴生的自然现象，人们称为“夏至一阴生”。

每年十二月二十二日左右，太阳到冬至点时开始。据《通纬·孝经援神契》云：

大雪后十五日，斗指子，为冬至，十一月（夏历）。阴极而阳始至，日南至，渐长至也。

这种阴极而阳生的自然现象，人们称为“冬至一阳生”。

太阳每年三月二十一日左右，太阳到达春分点时开始。《春秋繁露·阴阳出入上下篇》云：

春分者，阴阳相半也，故昼夜均而寒暑平。

每年九月二十三左右，太阳到达秋分点开始。昼夜、寒暑情况与春分相同。

所谓“阴阳相半”，即俗谚所说“春分、秋分，昼夜平均”之意。“寒暑平”，即不寒不热，寒暑得中。（根据《中国大百科全书》和《辞海》整理）

阳极而阴生，阴极而阳生。即《周易·说卦传》所谓：“观变于阴阳而立卦。”

中国古代不仅从一年的二分、二至中观察到有阴阳相生的变化，而且还从一昼夜之中观察到这种变化。《素问·金柜真言》云：

故曰：阴中有阳，阳中有阴。平旦至日中，天之阳，阳中之阳；日中至黄昏，天之阳，阳中之阴也；合夜，至鸡鸣，天之阴，阴中之阳也，故人亦应之。

这段引文中提出了“阳中有阴”与“阴中有阳”的相互关系，较之上文所言“阴极阳生”与“阳极阴生”的观点又进了一步。阳能生阴，是阳中本有阴；阴极生阳，是阴中本有阳，并非无中生有，突然而来。这才符合“太极生两仪”的精义。太极为气，分之则生阴、阳二气；阴、阳二气也是气，故合之仍为太极。

阴阳观也从人体得到体现。同书同节又云：

夫言人之阴阳，则外为阳，内为阴，言人身之阴阳，则背为阳，腹为阴。

这就是在阴阳学说上的天人相应。中医根据阴阳、五行之说以诊脉治病，在内科方面，其效果不在西医之下。中医的綜合治疗方法，实际上产生在阴阳学说的基础上。“天人相应”，并无迷信色彩，不要横加指责。举个小例来说，晴天，阳光灿烂，人感到精神振奋，身心愉快，阴雨天，人感到精神不振，身心不畅。明显的反映天气对人的影响，这应当也是“天人相应”的一个方面。黄帝《内经》中关于这个问题讲得非常多而且深刻。应当肯定，把阴阳学说引入疾病与医疗之中，是中国医学一大特色，具有极为精微的科学奥妙。

阴阳在人体中的作用如何呢？

《素问·生气通天论》云：

黄帝曰：夫自古通天者，生之本，本于阴、阳。
天地之间，六合之内，其气九州、九窍、五藏、十二节，皆通乎天气。

第一句的含意，据张志聪注云：

凡人之有生，受气于天，故通乎天者乃所生之本。
天以阴阳五行，化生万物，故生之本，本乎阴阳也。

高世拭的注有点不同，他说：

自古通天者，乃有生之本，本于人身之阴阳。

从这段引文的全部文字来看，并非仅指人自身阴阳而言，故高注失之太偏，张注较妥。

我们认为：“通天者”，指“通天道”者。即《周易·系辞》所谓“明于天之道”。“天道”二字在此处以指自然规律而言。下句“生之本，本于阴阳”。即万物的“生生不息”之根本，本于阴阳二气。故“天地之间、六合之内”，乃至“九窍、五藏、十二节”无不充盈着气，无不“通乎气”。

所以这段引文是强调阴阳二气的无所不在，无窍不通。然后再转到气与人的关系，转到气与人的健康与疾病上去，但决非专指人而言。

如果我们所说没有什么大错误，那么这段引文相当全面的说明了阴阳二气的功用。从宏观上看，阴阳二气及其变化，是“生生之道”的根本，即天地万物均从此而来。“天地之间”、“六合之内”云云，是说明气的无所在，即“太虚为气”的具体描绘；“九窍、五藏、十二节，皆通乎天气”是指气的流通与运转，对于人来说，是健康与生命的保证。这段文字谈天然之气，也谈邪气，这是从人的疾病所生而言。人必须“服天气”才能“通神明”，否则就要“自伤”。从科学的眼光看，它是正确的，没有天然的空气，显然人不能不生病。

《素问·阴阳应象大论》中云：

黄帝曰：阴阳者，天地之道也，万物之纲纪，变化之父母，生杀之本始，神明之本府也。

看来《素问》中是把“易”或“太极”的功用当作了阴阳二气的功用。

《周易·系辞》提出了“一阴一阳之谓道”的原则，就是《素问》“阴阳者，天地之道也”的脱胎。《素问》不言太极，

不道易学，但它的理论根据是从“易”而来；它的“阴阳”论，也是“太极”说推衍。这是可以肯定无疑的事。

关于“阴阳”学说，各家也有不同见解。

朱熹虽然提出“理为气本”，但是他又强调“有是理便有是气，但理是本”。（《朱子语类》）程颐则在此基础上发展了朱熹的学说。他说：

气有万殊，理则一贯。理为变化之原因，气则事物之现象。

程颐又说：

所以阴阳者，是道也；阴阳，气也。（以上二引，均见《河南程氏遗书》）

张载关于这一问题的看法不同。他说：

神，天德；化，天道；德其体，道其用，一于气而已。

所谓“神而化之”的天德、天道，归根到底“一于气”。也就是说“有气”才有天德、天道等等。王廷相在《答薛君采论性书》中反驳了程颐的“理为气本”的观点。他说：

余尝以为元气之上无物，有元气即有元神；有元神即能运行而为阴阳。有阴阳则天地万物之性理备矣；非元气之外又有物以主宰也。

朱、程的观点是“理在气外”，无理则无气之变化。

张、王的观点是“理在气中”，无气则理无所依托。

朱、程的观点：太极是理，阴阳为理所支配。

张、王的观点：太极是气，阴阳为气所生。

如果要从这些方面来分辨唯心论世界观与唯物论世界观，还是可以的。

我们还是用王廷相的话来结束这一争议吧。

王在《答何柏斋造化论》云：

嗟乎，以造化本体为“空”为“无”，此古今之大谜。虽后儒扶正濂溪（周敦颐）无极之旨，曰无声、无臭实造化之枢纽、品汇之根柢，亦不明言何物主之，岂非谈虚说空乎！

这一反驳，不仅反对程、朱“理在气外”之说，也反对老子的“有生于无”和周濂溪的“无极生太极”的论点。既胆大而又彻底。卓见卓识，三言两语，胜过盈箱累牍。

《春秋·谷梁传》时，在庄公三年“独阴不生，独阳不生，独天不生。三合然后生。”

这段文字有两点值得注意。

第一，《谷梁传》这段议论是庄公三年，“五月葬桓王”句下提出来的，原文是：

……独阴不生，独阳不生，独天不生。三合然后生。

《谷梁传》将阴、阳、天三者并立，而以天居后，似有天尊于阴阳之意。但从“三合然后生”这一句话看，则阴阳与天实皆为“生”的必要条件，缺一不可。这显然与“太极生两仪”

之说不相符合。也与“太虚皆气”之说相抵触，更与“阴阳相感，以生天地、水火、万物”之说相矛盾。

第二，《谷梁传》“三合一然后生”一语，其矛盾所在有下列数点。

其一，如阴阳是气，则天是何物？如天也是气，那么天与阴阳，其为气也相同，又何必另有天之名；如果天不是气，则天从何而生？又何以要与阴阳二气相并列？

其二，阴阳与天既然非同一之气，那么又如何能相合一而生万物呢？三者又如何能合而为一起来呢？

王船山《张子正蒙注》云：

感者，交相感。阴感于阳而形乃成，阳感于阴而象乃著。遇者，类相遇。阴与阴遇形乃滋；阳与阳遇，象乃明。感遇则聚，聚已必散，皆升降飞扬自然之理势。

那么，《谷梁传》所谓“阴阳天、三合一而后生”的合，是感还是遇呢？一方面只有阴阳才可以相感；另一方面，又只有同阳、同阴才可以相遇。阴阳与天，既不能相感，又不能相遇，如何能产生“生生”的变化呢？

其三，《谷梁传》之说，于古今易学各家均不见著录，似非易学家之言。即王弼注，亦未提到“天与阴阳合三为一”一语，故知王辅嗣未必同意其说。

其四，损卦六三云：“三人行，则损一人，一人行则得其友。”实际上是强调阴阳相感为二，既不容许三，也不可能是一。与《谷梁传》的“三合一”之说完全相反。

我们再来看王弼的阴阳说。

唐扬士勋在疏《春秋·谷梁传》时引用了王弼的一段话：

《易·系辞》云：“一阴一阳谓之道。”王弼云：“一阴一阳者，或谓之阴，或谓之阳，不可定名也。夫为阴则不能为阳，为柔则不能为刚。唯不阴不阳，然后为阴阳之宗；不刚不柔，然后为刚柔之主。故无方无体，非阴非阳，始得谓之道，始之谓之神。刚柔之主。故无方无体，非阴非阳，始得谓之道，始之谓之神。”

这段引文，据今人王葆玄考证，确定认为是王弼佚文，原出于王弼的《周易大演论》。据有关材料看，王葆玄同志所作的结论是可信的。王弼这段话的意思是：

第一，他认为“为阴则不能为阳，为柔则不能为刚”。可见阴阳之间有截然不同的性质，故为阴则不能阳。他根本不谈“阳中有阴”与“阴中有阳”的变化。

第二，他以为“不阴不阳，然后为阴阳之宗”。那么，这个中性的“阴阳之宗”，究竟是什么呢？原来他以为只有“非阴非阳”、“无方无体，始得谓之道，始得谓之神”。

这样，还须进一步弄明白王弼所说的“道”具有什么内容。王弼注《周易》至六十四卦而止。晋·韩康伯注《系辞》以下三卷。王与韩之间在易学上的观点是一致的，所以从韩注中可以推知王的意旨。

《周易·系传》上第七有云：“一阴一阳之谓道”。

韩注云：“道者何？无之称也，无不通也，无不由也”。

又“易有太极，是生两仪……”下韩注云：

夫有必始于无，故太极生两仪也。太极者，无称之称，不可得而名，取有之所极，况之太极者也。

“有必始于无”，这正是老子的说法。“道者何，无之称也”。故知王弼的“道”就是“无”的同义词。孔颖达《周易正

义》“疏”，则与韩的讲法有些分歧。孔云：

太极谓天地未分之前，元气混而为一，即是太初、太一也。老子云：道生一，即此太极是也。又谓混元既分，即有天地，故曰太极生两仪。即老子云一生二也。不言天地，而言两仪者，指其物体下与四象相对。故曰两仪、谓两体仪容也。

王、韩的“道”，是“有始于无”的无，也就是太极和太一。孔颖达的道与太极，则是元气未分之前的总体；既分之后，就生两仪。虞翻以为“两仪”谓“乾坤”；王弼以为“两仪谓天地”，都是指的阴阳。因此，我们知道王弼的“非阴非阳之谓道”，实是“无阴无阳”之意，故“太极生两仪”即“无中生有”或“有始于无”。证明之一：王弼《老子指略》中云：

五物之母，不炎不寒，不柔不刚。

五物（似指金、木、水、火、土）之母，与“阴阳之宗”的句法结构相同。“不炎不寒，不柔不刚”即“不阴不阳”、“不柔不刚”之谓。

证明之二：《晋书·王衍传》云：

魏正始中，何晏、王弼等祖述老、庄，立论以为天地万物皆以无为本。

由上述可见，在中国古代的阴阳学说中有两派。一派以王弼、韩康伯为主，宗老庄之说，以为阴阳之宗是道，是太极，也就是“无”。无为有之始。

另一派如孔颖达、张载、王廷相等，则反对老庄之说，以为阴阳之宗为“气”（气即是太极），为混然未分之元气。

这两派之间的分歧，与前面所说的“理在气中”与“理在气外”的争议有一定的联系。“理在气外”与“有始于无”的提法，在本质上有相同之处。

至于“无”这个概念，究应如何理解，历代也有不同的意见。

一派的“无”，是天地未分之前，元气混然一体，无以名之（即无法叫它为什么）“无”。其特点是“无处不存，无所不通”。

另一派的“无”，则指无有之“无”，即太虚无物、无气之无。相近于佛家的“四大皆空”即“无人相、无我相、无众生相，亦无法象”之空。

前一派为宇宙观主有派，唯元气论。

后一派为主无派，是“有生于无”论。

三、乾“—”与坤“--”。

《周易》通过两个最简单的符号“—”和“--”开展它错综复杂的变化。“—”从具体的自然现象而言，它表示天、乾、日；从抽象的数目字而言，它既表示奇数，又表示一个整体的“—”。表示奇数的一，用以与偶数对立，即阳与阴的对立等；表示整体意义的一，有两种作用。

其一，是把宇宙作为一个整体来对待，如太极（又可称为太一），是宇宙元气未分、混沌一体之象。又是一个整体可分之一，所谓“一生二”（即太极生两仪），就是表明一的可分性。由于一的可分，当然也就可合。所以合二仍然为一。我们国家长期以来在哲学思想上强调了“一分为二”，而忌讳谈“合二而一”，以之来作“阶级斗争必须天天讲”的理论根据。这样就导致了几十年的只谈政治斗争，而不谈经济建设。从根本上忘记了斗争只是手段，只是过程，不是目的。如果斗争就是

目的，那么，国家将永无宁日。打、砸、抢、杀人，是破坏不是建设。破坏在一定的历史时期，如解放初期，不镇压地主、恶霸、特务……等等是不行的，人民无法安居乐业，国家也无法进行建设。但是长期破坏下去，国家还有繁荣昌盛之可言吗！红卫兵只闹了十年，就使我们几十年也恢复不了元气，在思想领域中，数十年也肃清不了坏的影响。《系辞下传》云：

子曰：天下何思何虑。天下同归而殊途，一致而百虑，天下何思何虑。日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。往者屈也，来者信（伸）也，屈信相感而利生焉……。

日月也好，寒暑也好，屈伸也好，这些相对立的矛盾面，总是经过运动和斗争而达一个新的结果，即在“相推”、“相感”的过程中产生统一，产生一个新的结果（如日月以生明，屈伸以生利）。易卦的结构是多层次的，它“生生不息”，因此，一个旧的层次结束，又会产生一个新层次和新的结果。这与唯物辩证法的道理并无二致（虽然中国古代的哲学不及今天的博大深刻）。可惜的是，某些自以为精通哲学的人，偏偏就忘了这节骨眼上的一点。

其二，“一”，又是数的开始和数的发展的基础。有一才有二，故二中存在着一。在八卦中符号“一”为乾卦的一爻，表示天。但增加到“☷”这个符号时，进而表示了天、地、人三个层次，成为八卦的第一卦。

《系辞上传》云：“乾知大始”。朱熹注云：“知，犹主也。乾主始物。”孔颖达《周易正义》“疏”云：

乾知大始者，以乾是天阳之气，万物皆始在于气。
故云知其大始也。

所以作为“一”（乾卦符号），又表示万物的开始和八卦以此为基础之义。作为数目字的“一”与作为乾卦符号的“一”，有同又有不同。作为开始和奇数讲，两者皆同；作为卦象讲，乾是坤之对，又是与坤相感合一个方面；由于乾表太阳和天，因此它又高居于坤之上，所以有“天尊地卑，乾坤定矣”的讲法。王廷相也说：“有阴阳则天地万物之性备矣。”而阴阳之中，又以阳，也就是乾为主体。

《周易·乾》“用九”象曰：

大哉乾元，万物资始，乃统天……首出庶物，万国咸宁。

象曰：天行健，君子以自强不息。

都强调乾的为始、为动、为主、为天行的特点。

坤“--”作为数目字为二，也有人说它是将乾“——”的一长线、中折为二。作为坤象，它是乾卦的对立面。于自然现象它代表地。从卦象性质来看，乾为阳，坤为阴。乾为健、为动，为刚；坤为顺、为静、为柔。由“--”变增至“☷”成为坤卦时，与乾相应，同样有天、地、人三个层次之分。由乾与坤的配合，构成六十四卦基础，故称乾、坤为母卦，其余六卦为子卦，简称为乾坤六子。

《系辞上传》云：

乾坤其易之缊邪，乾坤成列而易立乎其中矣。乾坤毁，则无以见易。易不可见，则乾坤或几乎息矣。

意思是说乾坤卦画定位，则八卦由母卦而生成列。“易”的生生不息之体就得成；否则，母卦卦画不定位，则六子之卦无从产生，随之易的变化也就不可见。易之“生生”之道不可见，连乾坤两个母卦的作用也就差不多完了。由于坤与乾合，才能发生伟大作用，所以“乾”“用九”赞美“大哉乾元，万物资始”，“坤”“彖”日中又赞美“至哉坤元，万物资生。《内经》阴阳交感以生天地、水火、万物”，就高度概括了乾与坤合的作用。

《周易·咸卦》云：

咸、亨、利贞，取女吉。彖曰：咸，感也。柔上而刚下，二气感应以相与，止而说（悦），男下女，是以亨、利贞，取女吉也。天地感而万物化生……观其所感，而天地万物之情可见矣。

郑康成曰：

咸，感也。艮为山，兑为泽。山气下，泽气上上，二气通而相应，以生万物……

按“咸”与“感”、“撼”皆通，古文作“咸”，有感触撼动之意。其中包含的对象必为两个。在人为男女，在自然界为天地，在气为阴阳。郑康成注乃从卦象而言。咸卦“䷞”下艮上兑。艮为山，兑为泽。山泽之气相通而生万物。

蜀才注咸卦曰：

此本否卦。按六三升上，上九降三，是柔上而刚下，二气交感以相与也。

按否卦“䷋”乾上坤下。如将否卦之下坤卦的六三爻，升至六；又将否之上乾的上九爻降为九三，则成为咸卦。即蜀才所谓柔上而刚下，二气相感也。

对这卦的解释，我们看还是朱熹之说比较明确。朱在咸卦下注云：

咸，交感也。兑柔在上，艮刚在下，而交相感应。又艮止则感之专；兑说（悦）则应之至。又艮以少男下于兑之少女，男先于女，得男女之正，婚姻之时，故其卦为咸。

朱是从男女爱情的角度来看咸卦的。除掉其后半截的“男先于女，得男女之正”这句话在今天略有可议外，其余都符合青年男女谈情的一般情况。男女交相感应是生情的基础。男（艮为乾卦系属之子卦，从坤卦而来，得乾之上爻，为少男）主动，现见少女而静止，不再追求其它，足见其感之深，其爱之专。另一面，兑为少女（从乾而来，得坤上爻故为少女），对于少男专一的追求，感到喜悦，这就表示了极好的反应。如此，婚姻可以成功了。

从阴阳之气相感，到山泽之气相感，到男女之气相感，这就是朱熹说的“感有必通之理”。也就是八卦六爻，天、地、人三个层次的一贯之象。所以《说卦》云：

故水火相逮，雷风不相悖，山泽通气，然后能变化，既成万物也。

这是指除乾坤二母卦之外的六子卦。表示六种自然现象（水、火、雷、风，山、泽，）的互相感应而生变化。大力鼓

吹和宣扬了万物感动的道理和它普遍性。庄子以为“易以道阴阳”，“系辞”也认为“一阴一阳之谓道”，都揭露了阴阳是全部易学的核心。

与蜀才同为四川易学家、明代的来知德关于阴阳学说有其本身的特点。他在《周易来注·系辞》下云：

天地间一对一待，成列于两间者，不过此阴阳也。
一往一来，流行于两间者，不过此阴阳也。

来知德此说源于朱熹。朱在《朱子语类·易纲领上·阴阳》中说：

易有两义：一是变易，便是流行底；一是交易，便是对待底。

故知来的“流行”与“对待”是从朱的学说中来。但是来又有不同于朱的地方。

二人相同的地方，都把《周易》的象数和义理结合起来看。对于易含流行与对待两义也相同；他们不同之处：朱熹在阴阳二气之上加上一个“理”，成为“理在气外”和“理在气先”的唯心论易学观；来知德在解释《周易·系辞》“天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。动静有常，刚柔断矣。方以类聚，物以群分，吉凶生矣。在天成象，在地成形，变化见矣。”这段话时说道：

此一条言天地万物，一对一待，易之象也。盖未画易之前，一部易经已列于两间。故“天尊地卑”，未有易卦之乾坤，而乾坤已定矣。“卑高以陈”，未有

易卦之贵贱，而贵贱已位矣。动静有常，未有易卦之刚柔，而刚柔已断矣。“方以类聚，物以群分”，未有易卦之吉凶，而吉凶已生矣。“在天成象，在地成形”，未有易卦之变化，而变化已见矣。圣人之易，不过模写其象数而已，非有心安排矣。

（《周易来注·系辞上》）

这里就显然存在一个是先有客观存在，还是先有模式的问题。

黑格尔哲学认为：思维和存在同一，二者同一于绝对观念；二者也有区别性，但其区别只是在绝对观念范围以内的区别。绝对观念是一独立主体，也是一自我发展过程。

马克思批评道：

黑格尔把思维过程看作“是现实事物的创造主，而现实事物只是思维过程的外部表现。”

（《马克思恩格斯全集》23卷）

黑格尔认为客观世界应当来符合他的主观绝对精神观念的模式，而不是他的模式去反映或符合客观存在。程朱的“理在气先”、“理在气外”之说，很有些与黑格尔“绝对观念”说相近似。

“理就是太极”，朱熹在《易学启蒙》中说：

太极者，象数未形，而理已具之称。

朱这个讲法与邵雍的“心为太极”的含义是一样的。所以朱非常赞赏邵的讲法。可见朱熹的“理”，是超然于物之外，

而万物又无不受其支配。朱的太极既然是“道”，也是“心”，因此，太极生两仪，只是道生两仪，或“心生两仪”了，这与黑格尔“绝对观念”有什么大分别呢？

来知德的阴阳说具有唯物论的思想由此可见。来在易学思想上受影响于朱熹又能冲破朱的局限创立自己的见解，是值得重视的。

古代的阴阳观念产生于人们对自然直观的归纳。

人们抬头见天，日、月、星三光灿烂；立足于地，既广且厚，万物森森。观于物，则山南为阳，山北为阴；河水之南为阴，水北为阳。观于人，则男为阳，女为阴……把这些自然存在的具体现象归纳成为阴、阳二字。又从物无太阳不生，无土不长；无日月不明，无男女不能使人类自身得到繁殖等等，进一步体会到阴阳交感以生万物之规律。人类这种由直观而来的规律性的认识，是长期的，不断实践，不断认识的产物。

以上，我们对阴阳与太极的关系作了比较详细的介绍。理由是：全部易学（无论是科学还是非科学的）都是从阴阳这两个概念出发而枝分叶茂的。离开它们就无易学可谈。

当然，历代运用阴阳这两个概念的很多，虽然与阴阳的易学本义有或多或少的关系，但不一定全是阴阳的本义，为此，故作简要介绍和说明于下。

四、阴阳与阴阳家

《汉书·艺文志》所列举的九流之一的阴阳家。

《艺文志》云：

阴阳家者流，盖出于羲和之官，敬顺昊天，历象日月星辰，敬授民时，此其所长也。及拘者为之，则牵于禁忌，泥于小数，舍人事而任鬼神。

前面介绍过，羲和等人是主管天文气候的官，目的是为了准确的告诉人民春耕秋收的最佳时间。历象日月星辰的研究，与八卦的形成有极大的关系。历象家们在研究自然天象的同时，也摸索到了自然与人事相联的规律。八卦从阴阳开始，正是从历象开始的最好证明。只有在日月交替，寒暑相推中，人们才有可能发现万物变化的规律，从而由具体的观察中，对观察的诸般对象加以模写，再进一步又加以想象和推衍，在数以万年计的生活实践中，不断补充、改正和发展，形成了易学的体系和理论。应当肯定，没有古代人们对天文历象的长期研究，就不可能产生八卦阴阳之学。

英国科幻小说作家阿瑟·克拉克曾提出过科幻小说写作的三条总结和定律。其中第三条是：

任何非常先进的技术，看来都与魔术无异。

当代西方最有影响的科学哲学家K·波普尔也说：

科学始于神话和对神话的批判。

当我们今天来赏玩八卦卦画和太极图这类著作时，我们的确会产生这是魔术的感觉；甚至这种神秘的感觉在中国人民中已存在了几千年，至今尚未全部把谜底揭开。但有一点可以肯定的是阴阳八卦是科学。它的出现，一方面是人们在长期实践对认识常规的突破；另一方面又是人们对于认识自然执着的追求与狂热的想象的结果。

这一类与科学相联系的阴阳家是值得尊敬的。

另一类如《汉书·艺文志》中所说的属于“舍人事而任鬼神”的阴阳家，则与上一类阴阳家相反，走上了另一条路。他

们带着科学的模糊，走进了“鬼神”的魔阵，利用阴阳五行、八卦之说，为人们占卜、算命，看相以至从事风水等活动。在这里要提出来的一点是：占卜、算命特别是看相与堪舆风水之说，并非百分之百的迷信，这是因为在根蒂上它们与科学的阴阳学说有关，甚至是同根而生；然而在更大的程度上它们则是荒唐加附会。

如此一来，阴阳家中某一些人就变成了“阴阳生”，或者是以阴阳五行之说做为糊口谋生的手段了。

阴阳家，兴于战国。代表人物有邹衍等。阴阳五行学说由自然界而推衍至人类社会，以扩大这一学说的适用范围，则是邹衍等人的功劳。他们创建“五德终始”和“五德转移”等理论，认为人类的生活和社会的兴衰也要受金、木、水、火、土五行的影响和支配（五德实际上是指五行之德，与“玉有五德”等不同）。

而阴阳生有时也称阴阳家，但他们以代人办婚丧喜庆事时择日；为死人落葬时择地形定山向、选时刻；为人占卜算命决吉凶等为职业。如堪舆家被称为“风水先生”或“地生”，相面的称为“相士”，算命的称为“算命先生”等等，都表示他们在人民群众心目中中原有一定的地位，这可能与他们原本属于有文化的阴阳家一流有某些关系。

元明设立的天文学校——阴阳学，与我们前面所谈的阴阳学说有相同之处也有区别。

相同之处是这些学校学生们所学的内容却是历代的天文与术数。这对于传播天文气候和算术之学，起了一定的作用。有区别的是，阴阳学指的是学校，并非专指阴阳五行学说。

此外，如阴阳历、阴阳说（中医所用）等等，将在“易学与科学”一章中专门来谈，此处从略。

第三节 四 象

上一节中，我们介绍了太极生两仪之后，在阴阳卦爻之上，各自加上一阴一阳，就成为了四象。即太阳、少阴、少阳、太阴。图于下：

☰ ☷ ☲ ☵
太阳 少阴 少阳 太阴

太阳又称老阳，太阴又称老阴。

为什么阳有老、少之分，阴也有老少之分呢？因为《周易》筮法以四营象四时。七、八在四营中为不变之爻，九、六为宜变之爻。七与八两个数字不变的是七为奇数，以象春天的阳气逐渐壮大；八为偶数，象秋天的阴气逐渐壮大。这种壮大的情况很有点象现代哲学中的由量变到质变的过程。七为少阳，表示春天虽然阳气逐日增长，但未达到引起质变的界限；换言之，季节虽然已由春趋夏，离开变秋还有一段距离，故名少阳，少者继续在阳气的范围内可以增长之意，阴阳之质不变。少阴的八，也是如此。八为阴气增之象，季节由秋趋冬，但离开变春还有一段距离，故称少阴。

九与六，代表夏与冬。九为夏，根据“夏至一阴生”的规律，阳气到夏至而极，夏接变为秋，则阳变为阴；同样理由，六为冬，根据“冬至一阳生的规律，阴气到冬至而极，冬接变为春。故九、六为老阳、老阴，老者气至极而变的意思，也可以说是二气互变，达到了质变的界限。当然，这仅仅是一个取喻，阴阳互变与质量之变，也有它们之间不尽相同之处。例如季节的变换为循环性的，而量质之变，则为变而创新，产生新的事物与变化。四象变化虽然也有这个含义，但不及唯物辩证法揭露得深刻。

从上述可知少阳为春，老阳为夏；少阴为秋，老阴为冬。故四季气候变化表现在植物的变化中，则长、壮、衰、变的循环次序也完全相同，所以四象之数虽七、八、九、六，但它并非凭空而生，自有它客观世界的根据。

邵雍在《击壤集·大易吟》中说：

天地定位，否泰反类，山泽通气，损咸见义，风雷相薄；恒益起义；水火相射，既济未济。四家相交，成十六事；八卦相荡，为六十四。

即把天☰地☷分为一组；山☶泽☵分为一组；风☴、雷☳分为一组；坎☵、火☲为一组。这就是邵雍的四象。

邵的四象中每组两卦，各有一阴一阳。如天阳：地阴；山阳：泽阴；雷阳：风阴；水阳：火阴（在八卦中，乾、艮、坎、震四卦为阳，坤、兑、离、巽四卦为阴）。

所谓“四象相交”者，是指上列四组卦象中每组都有阴阳二卦，如果它们两两相交，可以生出十六卦来。如乾（☰）坤（☷）二气相交，则可生出否（☷）（下乾上坤）卦来；又可生出泰（☰）卦来（其余可由此类推）。

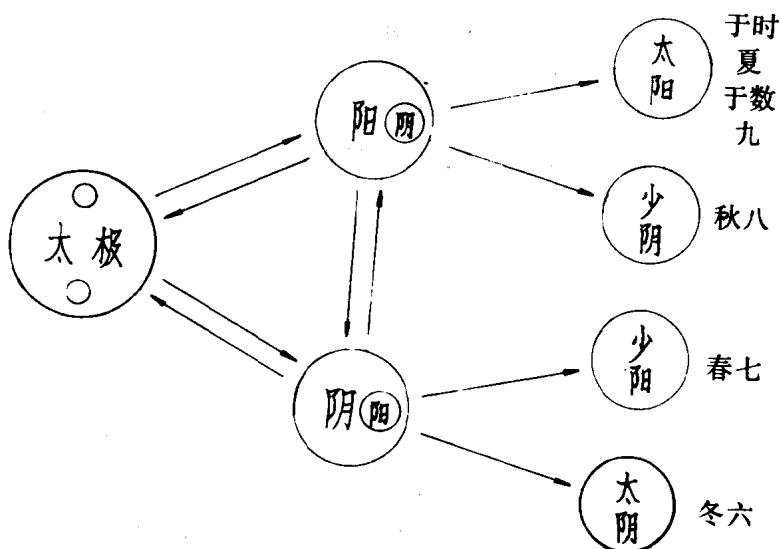
两仪生四象是 2×2 为 4。

四象生十六卦为 4×4 为 16。

这是邵雍在《先天图》中所作出的由四象而生的变化。关于太极、两仪、四象的关系，请看下图。

说明

1. 九、七为奇数、为阳；八、六为偶数、为阴。
2. 太阳与少阴为一对，（阳：阴，老：少）少阳：太阴为一对（阳：阴，少：老）。
3. 四象中太阳朝下指的箭头，指向少阴，是“夏至一阴生”之意；同样，太阴朝上指的箭头，指向少阳，是“冬至一阳生”之意。



今人张雪蓼、张雪菱二同志在《周易与中医六经》中提出：中医“六经”，指厥阴、少阴、太阴；少阳、阳明、太阳。即一阳、二阳、三阳；一阴、二阴、三阴。其中厥阴为一阴，阳明为二阳。何以不用二阴二阳或四阴四阳之相互配合而言呢。明代张景岳明确指出：“故以爻象言之，则天地之道，以六为节”，他又说“医易同源，同此变化也。”

意思是医道与易道同源。易以阴阳六爻成卦，医也以三阴三阳中去把握人的身体变化情况。按：古代巫医并称，医字原作𠄎，其下为巫，故与巫同属百工。《淮南子·说山》云：“巫之用精”。下注云：“医师。在女为巫（又称男为觋）。”孔子有“人而无恒，不可以作巫医。”都证明巫医同源确是事实。故中国古代医书，如《黄帝内经》等均以阴阳五行之说作为治病的理论根据，“人体为一小天地”，阴阳之说，推而广之，能适用于人是无可怀疑的事。

二张先生文中又说：阴阳对立形式主要似为以下四种：即

互根、相争、交感、跃变。

互根：指阴阳的同一性（我们以为“同一性”的用在此处，似欠妥）。“同一性”以指阴阳同根于气为是；

相争：指阴阳二气的对立性。即阴阳只有相摩、相荡、相推中才能变化万物；

交感：指阴阳在互根与相争中的融合性，如山泽之气上下相交；

跃变：阴阳通过互根、相争与交感后，可以产生飞跃变化。

（以上均根据张雪藜、张雪菱二同志的原文摘录，个别地方，如“互根”之说，加入了摘录者的个人见解。二同志之文，见《周易纵横谈》）

这四种情况，也可以看作阴阳四象之一种，或者说是表现在人体中的四象说。

《管子·宙合》篇云：

春采生，秋采藏，夏处阴，冬处阳，大贤之德长。

这是说明大贤生活处世，要以时而动，可以看作是人们生活择时的四象。

《孙臆兵法·地葆》篇云：

孙子曰：凡地之道，阳为表，阴为里，直者为纲，术（屈）者为纪，纪纲则得，阵乃不惑。

这是战地布阵的阴阳四象。

阴阳四象之说，在古代运用得非常广泛。

在《视野》第十五期上，载有《宇宙元素周易经络图》的“前言和内容简介”一文，作者为王锡玉同志。他介绍该“经

络图”的结语时指出：原文作者以为宇宙数理论、宇宙物理论
和宇宙生理论这三大基础理论是完全统一的。“足数（素）则
生，增数（素）而长，减数（素）则衰，尽数（素）而亡”。
宇宙之大小决定于场，宇宙之兴衰取决于数。这就是全部宇宙
物质成因学说的理论基础。

看来这是自古至今，四象说包赅最为广大的一种。遗憾的是，
笔者至今未能读到原书，以至无法了解它的详细内容。

第四节 八 卦

按照表示易学发展的太极模式，八卦是在四象的基础上，
进行再一次的一分为二而形成起来的。

一、太极、两仪、四象、八卦图及其说明。

说明：

1. 这个图表明了从太极的（——）为出发点，用二分法，分
为二，二分四，四分为八。即太极（气）生两仪（阴、阳），
两仪生四象（太阳、少阴、少阳、太阴等），四象生八卦（乾、
兑、离、震、巽、坎、艮、坤）。

2. 用太极一分为二即分阴分阳的办法，还可以分为十六——
三十二——六十四卦，也就是《周易》由乾、坤至既济、未济
这一卦系的完成。从上表中我们可以看出两两相组合经过三个
层次则可以由太极以生八卦，列成表则为：

$$2^3 = 2 \times 2 \times 2 = 8$$

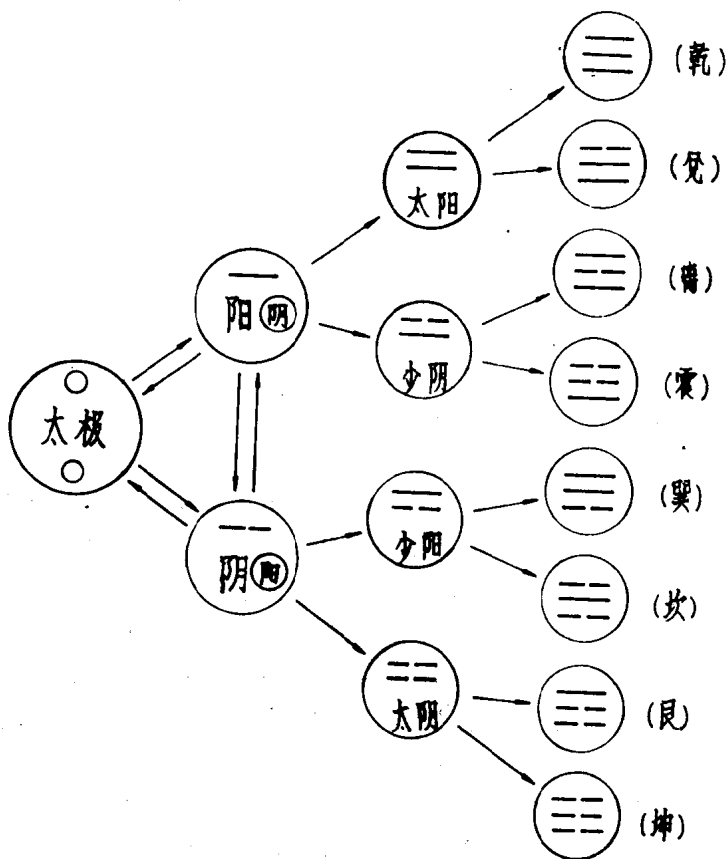
$$\text{即 } 1 \times 2 = 2 \quad (\text{两仪})$$

$$2 \times 2 = 4 \quad (\text{四象})$$

$$2 \times 2 \times 2 = 8 \quad (\text{八卦})$$

（阴阳 = 爻三次重叠成为八卦）

第二个组合是八卦变成六十四卦。



$2^6 = 2 \times 2 \times 2 \times 2 \times 2 \times 2 = 64$ (按一分为二组合)

又 $2^6 = 4 \times 4 \times 4 = 64$ (按四象组合)

又 $2^6 = 8 \times 8 = 64$ (按八卦组合)

这些排列算法表明：两两组合八卦只能得出六十四卦。

3. 由太极而两仪而四象而八卦，这种由阴阳二爻组合而成的乾三坤三震三巽三坎三离三艮三兑三等八卦，称为“小成之卦”，也叫八经卦。这八经卦的内含是八种自然现象，而未涉

及社会人事（郭沫若同志认为乾为男性生殖器，坤为女性生殖器之说，同样也属于一种人身的自然生理现象）。

由八卦相荡而成的《周易》全部六十四卦称为“别卦”，即“大成之卦”。六十四卦就包含了所谓天、地、人三才。每一大成之卦有六爻，其中由下起的一、二爻为地爻；中间的三、四爻为人爻；上面的五、六爻为天爻。这就明确的表现了六十四卦的内含已由八经卦的自然走向了人类社会诸般事物、事故、事理。我们应当把这种演变，看成为人类认识上的重大飞跃和突破。表现在八卦→六十四卦之间，则是人类对自然的认识有了一定程度的基础后又逐步向人类自身，以及人类自身组成的社会扩展的反映。它的重大意义在于人类在具体的生活实践中认识了自然界并且又在具体的生活实践中，把具体的东西抽象化，使人们的认识领域更为宽广，更为深入，更为向理性迈进；它反映了逐步摆脱蒙昧而跻身于文明的历史进程。

易有太极，太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦以至六十四卦的演变进程的背后，横铺着一条人类认识的历史。

二分法在八卦中展现出一条由一开始而依次往下分，越分越细，并且越分越具体，越与人们的生活实际相结合，因之也就越具有科学性和适应性。

我们认为八卦的二分法之所以有科学性，在于它有一个以元气为太极的物质前提。如果离开了这个前提，那么，二分的结果就不可能越来越与实际相接近。

在认识世界的方法上，我们以为八卦是演绎法与二分法相结合。首先它以“一”为前提分为二，然后在每一层次上它又起点于一个新的“一”，再分为二。因此，这一认识方法的关键，在作为“一”的起点或者说前提上。只有这个起点正确或实在，那么它的依次划分就越可靠，否则就容易产生错误乃至毫无实据之可言。

这就是我们在论及“太极”时，强调和珍视它为“有”，为“一”，为“元气”的根本原因所在。认定太极为“有”，为“一”，为“元气”，一方面它是我们对于世界认识的一个根本问题——关系到世界起源于“有”，还是起源于“无”，是唯物论，还是唯心论的问题。同时，也关系到八卦推演的根据是否实在与正确的问题。如果“太极”是无，一分为二的结果也只能是无（当然对于“无”的解释也有“空无一物”与“混然元气，两仪未分，无法以语言名状之无”的分别。这里我们的“无”，是指前一种）。

4. 这里是指的《周易》八卦的序次和排列（通行本）。《帛书周易》、《连山》、《归藏》等不在其列。

5. 二分法按阴阳分，则阳卦有乾、震、坎、艮四卦。乾卦为纯阳，由三条长线三组成，此外三卦特点为阳少阴多。如三震是一阳两阴，阳在初位，三坎卦是一阳在阴中，三艮卦是一阳在二阴之上。

阴卦有坤三为纯阴，由六条短线组成。此外如巽卦三为一阴在二阳之下，离卦三为一阴在二阳之中，兑卦三为一阴在二阳之上。其共同特点是阴少阳多。

两仪、四象、八卦的演变过程既明，我们进一步谈八卦的第一个问题。

二、八卦的起源

上节我们所谈的实际上包含两个八卦的起源：其一是从“气”上讲，则是混元之气生阴阳二气，又由二气生太阳、少阳、太阴、少阴等四象之气，再由四象以生八卦。

其二是从数上讲，一分为二，二分为四，四分为八。

因此，这里就形成了第一个问题，到底八卦是起源于气，还是起源于数的问题。

1. 起源于摹象说

太极既然是一团浑然未判，先于天地而存在的气，那么圆形内以一条“S”形的曲线分隔开来的太极图，就是对自然的描摹，这种描摹是在对自然具体的观察中，加上人类从天才的猜测中加以想象化的结果。

《周易·系辞》云：

古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜；近取诸身，远取诸物。于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。

又云：

爻也者，效此者也；象也者，像此者也。

这两段话说明这样一些道理：

八卦的起源乃是观天、察地，观万物乃至人此身的结果。而“爻者效也”，“象者像也”，是指八卦乃取象效仿于天地，万物而成。

看来这就是八卦起源于对自然的事效论的总论。元气说把易太极——两仪……制成封闭状的圆形，以内含而生万物，实际上也属于“起源于象”说的一种，也可以说是最具有概括性的一种。取象说仔细分来，又有一些小类。

天圆地方说

据乌恩溥同志著《周易——古代中国的世界图示》第一章中说：

从辽宁省凌源县牛梁河母系原始氏族社会遗址的考古发掘来看，在母系原始氏族社会里，已经有了象

征天圆地方的祭神的殿堂。这种建筑有些类似后来的奴隶社会或封建社会的明堂。这说明当时的人们已经有了天圆地方的观念。……正是八卦产生的思想基础。

有了原始的出土文物作为证明，那么下面几种流传下来的图形和说法，就可以深信而无疑了。

其一是：伏羲六十四卦方位图。

此图据说出自宋代邵雍。邵得之于李之才（挺之），挺之得之穆修（伯长），伯长得之华山希夷先生（陈搏）（图见讲六十四卦组合的文中，此处略）。

这个图的特点是外圆内方。圆以象天、方以象地。言地在天之包围之中。天以六十四卦依序排成圆形，象天动而无穷；地以六十四卦排成方形，象地有方而性静。

我们再看可能起于战国时的“浑天说”。

汉张衡《浑仪注》中说：

浑天如鸡子。天体圆如弹丸，地如鸡子中黄，孤居于天内，天大而地小。天表里有水，天之包地，犹壳之包黄。……天转如车毂之运也，周旋无端，其形浑浑，故曰浑天。

比“浑天说”较早的有“盖天说”。

盖天说亦称“周髀说”。

《晋书·天文志》说：

周髀家云：“天员（圆）如张盖，地方如棋局。”

后人认为这是三种盖天说中较古的一种。浑天说指明了“天包地”和“天动地静”等特点，而盖天说则指出“天圆如张盖（伞），地方如棋局”的特点。两者合起来，证明天圆地方之说确实起源甚早，故乌恩溥同志之文，认为中国原始氏族社会，人们已把天圆地方的观念贯彻于庙堂建筑之中的说法，不仅有出土文物为证，而且还有文献上的记载为据。陈搏等人的“先天图”并非凭空而生，而是于古有据，只不过形成图式的时间大约要后得多。

2. 八卦起源于星象说。

《史记集解》引孟康云：

五星之精散为六十四，记不尽。

这就是说日、月、五星和二十八宿等星象，是八卦的起源。这一说法的实质，是说八卦起于古代历法。

关于八卦与古代历法的关系，现代易学家如赵定理、赵庄愚、徐子评等同志均作了精密的分析与运算。我们这里仅从《周易》中摘出一些与古代历法有关的材料，参照古今易学家的见解，作出一些介绍。

《周易·乾》：

初九，潜龙勿用。

马融注：物莫大于龙，故借龙以喻天之阳气也。初九建子之月，阳气动于黄泉，既未萌芽，犹是潜伏，故曰潜龙。

千宝注：位始（即初爻），故称初，阳重，故称九。阳在初九，十一月（周历以阴历十一月为正月，即所谓建子）之时，自复来也。

九二，见龙在田，利见大人。

千宝注：阳在九二，十二月之时，自临来也。二为地上，

田在地之表……

既然周历建子，以十一月为正月为初九，则十二即九二。初九言潜龙，指阳气潜于地中之意，九二言龙在田，则阳已升于地表了。

九三，君子终日乾乾，夕惕若厉，无咎。

千宝注：阳在九三，正月之时，自泰来也。阳气始地上而接万物……

九四，或跃在渊，无咎。

千宝注：阳气在四，二月之时，自大壮来也……

九五，飞龙在天，利见大人。

郑康成注：五，于三才（天、地、人）为天道。天者清明无形，而龙在焉，飞之象也。

千宝注：阳在九五，三月之时，自夬来也。上九，亢龙有悔。

千宝注：阳在上九，四月之时也。亢过也。乾体既备，上位既终。天之鼓物，寒暑相报。

这些注都从阳气从地下逐渐上升，在田、在渊、在天乃至于亢（指阳至极而阴生）。六爻皆以龙喻阳气之功。

彖曰：六位时成。

荀爽注：六爻随时而成乾。

王弼注：大明乎终始之道，故六位不失其时而成。

意思是说明白了阴尽阳生的规律，就知道乾卦六爻，是随着时间的变化而形成的。

又“时乘六龙以御天”。

《乾凿度》曰：日月终始万物。

王弼注：升降无常，随时而用。

可见时间问题，在干宝等家注乾卦各爻时是非常重视。历法以日、月、年为主要内容，归根到底是时间问题。

坤卦初六：履霜，坚冰至。

千宝注云：阴气在初，五月之时，自姤来也。阴气始动乎三泉之下，言阴气动矣，则必至于履霜，履霜则必至于坚冰，言有渐也。

这是古人对于自然规律的认识，气候由渐进而变，由履霜而至坚冰，乃是自然的结果。

临卦象曰：至于八月有凶。

王弼注：八月阳衰而阴长……。

按临卦，《帛书周易》作“林卦”。周建子，殷建丑，夏建寅。此卦所云“八月”如为周历，于夏历则为八月。此时天气干燥则山林容易引起火灾，古称林祸。从节气看，六月正夏至之时，阳气至极而衰，阴气渐长。以打猎为生的人应注意防止林祸。

《系辞》云：归奇于扚以象闰。

王弼注：凡闰，十九年七闰为一章，五岁再闰者二，故略举其凡了。

按“夏小正”已有以十三月为闰月的规定。俗谚也有“三年两闰、三年两不闰”的记闰之法。旧社会民间有“穷人最怕闰六月”之语，以六月青黄不接，六月既闰，则禾迟不登场，穷人无米为炊之故。

《周易》中这类材料很多，下文我们讲到“八卦”科学起源时，还要详细讨论，此处从略。

八卦起源于星象说，还可以从乾卦三上看得出来。乾卦是由一条长线“—”，加一和再加一，然后成功为“三”的。从星象上说，我认为六爻卦表示天、地、人三才；而三爻卦则表日、月、星三光。古人所谓“三光者，日、月、星，三才者，天、地、人”，现代农村还甚为流行。

《晋书·天文志》云：

北极之下，其地最高，而滂沲四隤，三光隐映，以为昼夜。

这里的三光，明指昼夜相代的日、月，星。

《说文解字·示部》云：

示，天垂象见吉凶，所以示人也。从二（古文上字）。三垂，日月星也。观乎天文以察时变，示神事也。凡示之属，皆以示。“𠄎”古文示。

从古文“𠄎”（示）中得知它的上端一横表示天。下面三条略带曲形的线，是表示日、月、星三光。示字的意思则为天、下垂三光，以告诉人们吉凶之事。由此，我们得到的启发是，如果把示字下垂的三光，横起来写，就成为三光横亘天空之象，用以象天最为确切不过。所以我们的想法是：乾卦用三条长线以象天，是象日、月、星三光在天之意，是从古人观象于天之中得来。

《说文解字·一部》云：

天，颠也。至高无上从一大。

这是抽象的解释“天”字之义。郭沫若同志从甲骨文释“天”字，为人两手两足之上顶着一个大脑袋，即人头上最大的为天。较许慎之说更接近实际一些。依我们的意见，乾卦取三条长线象日、月、星三光在天，实即虞翻所谓“日月悬天成八卦象”。故知乾卦取象于日月星以为卦，较之他说为有据、为胜，且为八卦起于星象说奠定了基础。

3. 八卦起源于数说。

老子的“道生一，一生二，二生三，三生万物说”是这一说法的根本所在。

乾为奇数，阴为偶数。一、二、三、四、五为生数，六、七、八、九、十为成数。按《系辞》的排列则如下表。

生 数	一	二	三	四	五
成 数	六	七	八	九	十
生 成 之 物	水	火	木	金	土

此表根据朱熹注《周易本义》认为它有下列含义。

其一，天地之数，阳奇阴偶，从数序看是阳、阴交间；从上下看合成之数，也是阳、阴交间。它反映出“天以生之，地以成之”的意义；

其二，朱熹认为这就是河图：一、六居河图之下，二、七居上，三、八居左，四、九居右，五、十居中。图示见下页：

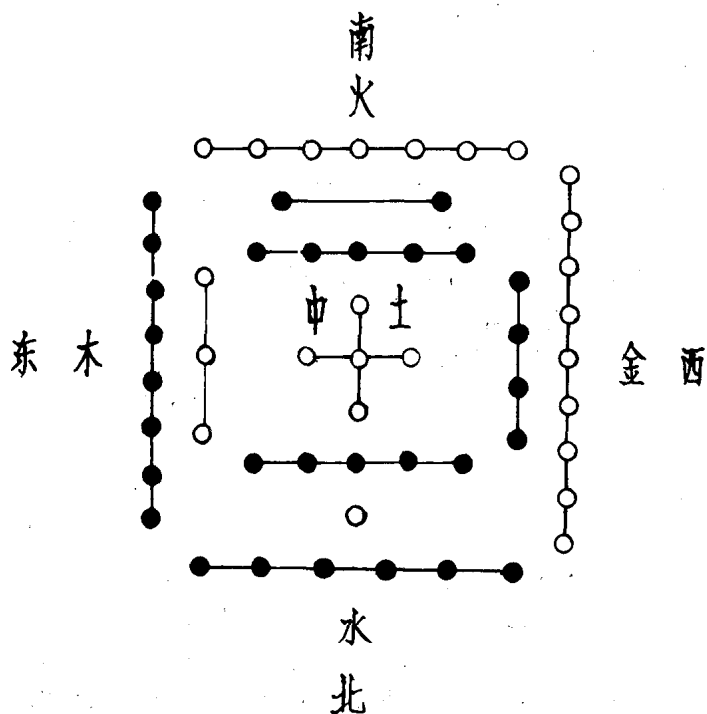
这个图阴阳配合，产生了五行与四方。按朱注并未言及五行、四方。《参同契》书中，则认为此图不仅表示阴阳奇偶的互相配合；而且还表示“坎离易位”和“阴阳颠倒”等内容。

其三，朱以为《系传》上篇第八章本言卦爻之用，故“中五”之数为衍母，次十为衍子。次一、二、三、四为四象之位，次六、七、八、九为四象之数。二老（老阴、老阳）位于西北，二少（少阴、少阳）位于东南。其数则各以其类交错于外也。

故知朱熹认为不仅四象有位与数之分，而且八卦还分方位。

从以上说明中我们可看出位与数结合在一图之中。以数表阴阳，以数表方位。但是如果进一步看，朱熹在象与数之外，还重于理。

《朱子语类》云：



天下之万理出于一动一静，天下之万数出于一奇一偶，天下之万象出于一方一圆，尽只起于乾坤二画。

这是朱熹的理、象、数三位一体说。他又说：

气便是数，有是理便有是气，有是气便有是数，物物皆然。

按照A是B、B是C的推理，当然A是C，即理就是数。

在朱看来，河图是常数，洛书是变数。他还认为数是自然而然的東西。他说：

天一，地二，天三地四，天五地六，天七地八，
天九地十，是自然如此，走不得。如水数六，雪花便
六出，不是安排做底。

从上图中可以看出六数为水，雪花成六角形正是“天生之，
地成之”的配合而自然如此。

八卦起源说实际上与宇宙起源说相一致。世界起源于数说，
中国古代有，希腊、印度这些文明古国也有。如印度佛前六大
学派中以数论派问世可能较瑜伽等五派为早。此派倡二十五谛
之说。其中有“五唯”，“五大”，“五知根”，“五作业根”等内
容。如“五唯”指色、声、香、味、触；“五大”为地、水、
火、风、空；“五知根”为眼、舌、耳、鼻、皮；“五作业根”为
口、手、足、男女根、大遗根等。由自然现象讲到人的性器
官，这与中国八卦→六十四卦的内涵相近。而把地、水、火、
风加上最后的空，也有点“有生于无”的意思。

希腊古代哲学中的数论派认为宇宙间的一切存在并不是什
么物质，而是抽象的数。这一学派的创建人毕达哥拉斯提出“凡
物皆数”的理论。他认为数是事物的原型。奇偶相生而成数，
如一加奇数成偶数（ $1 + 1 = 2 \cdots$ ）；一加偶数成奇数
（ $1 + 2 = 3 \cdots$ ）。这是自然而然的东西，毕达哥拉斯讲的
也就是世界的秩序。

印度、希腊古代的数论派都企图以数来说明世界的起源问
题，与中国古代的数论家大体相同。老子的“道生一，一生
二……”的用意，也是企图以数字来说明宇宙的发生与发展。
《系传》中的“天数五、地数五，五位相得而各有合。天数二
十有五，地数三十，凡天地之数五十有五。此所以成变化而行
鬼神也”。云云，也是企图以数字来说明宇宙起源问题。

河图、洛书，更是用数字组成的魔阵，通过魔阵的直线、

横线、斜线的联系和数目字的纵横、上下、内外的组合，来说明宇宙间的形成和发展等等。

由上述材料中得知：在哲学发生发展过程中世界各国都经历了一个以数论天地万物起源问题的阶段。

古代如此，今天又如何呢？有人说“哲学离不开科学，科学也离不开哲学”这固然不错，但“科学离不开数学”这一点则越来越突出，无论在宏观世界中还是在微观世界中，都是如此。因之我们对中国古代的数论派不必多所责难。说到底，认为世界起源于数总比世界起源于上帝的意志要高明得多。毕竟前者属于科学范畴，而后者属于非科学的范畴。

4. 扬雄的“玄”为万物之源说。

以数来研究宇宙起源问题，还有一个扬雄对于八卦研究，值得一谈。

扬雄，西汉人，本为赋家。后改行致力于语言学和哲学的研究。他仿效《易经》写了一部《太玄》。提出“玄”为世界万物的根源。他以“一玄”为根，如同易以太极为根，下分三方，九洲，二十七部，八十一家，二百四十三表，七百二十九赞。方法上他用的是三分法，而非易的二分法。故一变为三、三变为九，直到二十七、八十一……等。《太玄》的著作时间大约在汉成帝至王莽称帝期间。扬雄在《太玄经》（太玄也称太玄经）所用一分为三→九→二十七→八十→……与汉代的相信“谶纬”有密切的关系。西汉后期相信“五德终始”与“三统循环”之说，“五德”即五行相循环，“三统”则为三个统（天统，地统，人统）相循环。当时谶纬的书有八十一篇。光武帝登位后，夜读《河图会昌符》，见其中有“赤刘之九，会命岱宗……诚善用之，奸伪不萌”等语，便下令将“河图、洛书”凡有关封禅的内容都搜集起来，结果得到三十六条。其中如《河图合古篇》有“帝刘之秀，九名之世”，《洛书甄曜度》篇有“赤

三德、昌九世”，《孝经钩命诀》有“帝三建，考九会”等等。所谓“赤”，是汉为赤帝之子，承五德之火以治天下之意。而“九”这个数字则是从汉高祖算起，到汉光武帝刘秀为止，已整整传了九代。这些谶纬之说，其目的在于巩固刘氏的统治政权。扬雄也可能受到了一些影响。

扬雄的三进制与《周易》的二进制是两种不同反映宇宙的数字形式，表现了他的独立的哲学思想体系。《汉书·扬雄传》云：

故观“易”者，见其卦而明之；观“玄”者，数其画而定之。“玄”首四重者，非卦也，数也。

这就明确的指明“易”与“玄”之间的差别。同时也表明《四库全书》不将“玄”列入易学而列入数学的原因所在。

无论是“易”，还是“玄”，都与古代的历法有密切关系。“易”这一部分与历法渊源前文已作了一些介绍（后面还要详细讨论）。“玄”这一部分，据明代叶子奇在所著《太元（玄）本旨》中指出，《太玄》与“太初历”相应，其中也采用了一些“颛顼历”，也很说明问题。

虽然王涯注《太玄经》，称扬之筮法用三十六策。宋张行成《翼元》中指出，扬雄是根据《连山》易而来。但我们并不能把《太玄》看作卜筮之学。

《太玄》虽然不及《周易》给后世的影响大，但也不失为一家之言。宋司马光写《潜虚》一册，就是仿效《太玄》而作，可见它在历史上的地位。

象、数、理，是八卦中的三大派系。象指的物象与卦象的关系；数是指卦与数学的关系；而理指义理，也就是如何从义理出发对待八卦。义理实际上包括两个内容：其一是高居于物上之理，这个“理”并非万物一般生成之理，而是天地万物皆由

此而生之理。照朱熹的逻辑：气=数，有是理便等于有是气。可见理在气与数之先就存在了。

理先于气而存在，实际等于先于天地、万物而存在。如果再追问下去，理生于何处，回答就显得很模糊了，朱熹以为“太极”就是“理”，太极无形、无体、无方位。那么理也就是如此了。然而朱熹又认为“太极乃两仪、四象、八卦之理，不可谓无”。所以“理”作为太极的同义辞，在朱熹的学说中，既不是物，又不是无。到底是什么，很难说清楚。这个意义下的理，是纯然之理，是超出于物质之上的理。

另外，还有万物生成之理。这个理的特点是理在气中，即物见理。也就是万物的生长成壮之理，或者如同我们平日所讲的常理。事物的运动变化，完全可以从万物生长成壮中看得出来。

纯然之理，不能谓有（物就是有）；事物常理，不可谓无。二者的关系很难截然分开。朱熹的理、气、数之说，似乎是徘徊在有与无之间。爱因斯坦惊讶于物质世界是如此的和谐与有序，他为了寻找构成这个有序世界的总规律花了四十年的时间，结果是一无所获。莱布尼兹曾经提出这么一个关于“有与无”的问题。他说：为什么存在着“有”，而不是存在着“无”，这是因为“无比有更简单”。因为走进了“无”这个空虚一无所有的领域，就什么也无从谈起了。“无”不需要证明，也不能证明，所以它较之“有”要简单得多。

既然如此，理在气先的问题，在当前科学水平下我们只能“存而不论”。

5. 象数不能分

象与数，是一个不能分开的问题。质与量二者既不能有质无量，也不能有量而无质。象数问题同样如此，有物象才有卦象。卦象如果首先是从物象上开始仿拟，那么物象有体、有量

数、有方位，那么卦象也必然会有这些。我们的祖先在长期的生产劳动实践中，他们认识了这一关系，因之，他们创造的八卦就充分体现了这一发生发展过程。


近年来八卦卦画后于数字说占了很大的上风。这是因为出土的甲骨、陶器、铜器中出现了大量的三位数和六位数的符号，并且经多方考证，三位数的符号就是三画的经卦；六位数的符号就是六爻的重合卦。且先看下面这两组数字（从一到十的古今文）。

中国的原用数字：

一、二、三、四、五、六、七、八、九、十。（1、2等是后来的进口货）

在古代数目字中前面的五个数字为象形字，也有人认为它们是指数字。六、七、八、九、十为假借字等，其实并不尽然。


如一字

《说文解字》云：“惟初太始，道立于一，造分天地，化成万物。”显然是“易学”崛起后的解释。古文作“弋”，从“一弋”。徐锴《系传》云：“弋者物株概。……若言一弋二弋三弋，如今人言一个二个三个。”《广雅释詁》则以“乘、蜀、壹、弋也”。按乘为乘匹，蜀为蜀蚕，二物皆雌雄相连属。壹为壹 （氲氲）阴阳之气，皆分之谓二，合之谓一之意。



可见一字既以指数，也有会意，象形之义。

四字

古文作，籀文作.

《说文解字》云：“四，阴数也，象四分之形”。段玉裁注云，象四方，八象分也。

五字

《说文》作。“从二，五行也。从二，阴阳在天地间交午也”。意即二字的上一横为天，下一横为地，中即古文玉字

的省笔字，指五行阴阳二气在天地间也。

六字、九字

𠄎 𠄎

《说文》以为六为阴数之变，九为阳数之变。《易经》称六为老阴，九为老阳。

刘颐《小学著作初文述谊》云：

按六、七、八、九又为阴阳正变之号，非但为数名。八、六为阴之正变；九、七为阳之正变。（正亦谓之少，变亦谓之老。）九、六叠韵，为言考老也。九六亦考老之古文。七、八叠韵，为言切而别之也。七八亦切别之古文。

按广东方言，九六的读音如“苟路”，七八读音如“窃别”，八与别古为一字。广东话中保存古音甚多，由此可见。

十字

《说文》云：“数之具也。‘一’为东西，‘十’为南北，则四方中央备矣。”

意思是说：十字的一横，由东而西，一竖自南贯北，为四方之象。有了四方，中央即具。

此外，如一为数之始，又为奇数，为天；二为偶数，为地。三为天、地、人三才之分，四为分划四方。由一到十，都包含数字与象形含意等内容，这些可以看到中国文字的丰富内涵。

甲骨文、金文的十个数字为：

一、二、三、𠄎、𠄎、𠄎、𠄎、𠄎、𠄎、十。

、十。

七与十的分别：七字横的一画长，而十字的直的一竖长。

掌握了这些古今数目字的分别与包含内容，我们再来看出土文物中有关八卦的数字。

三画数字

☷ = 坤卦 三（数字为六二六）。

引自饶宗颐《殷代易卦及有关占卜等问题以下简称饶文》

田 𠄎 上甲 𠄎 坤。（三）

（殷虚文字外编448甲，引自饶文）

𠄎 𠄎 父戊 𠄎 坤。（三）

（录遗252引自饶文）

𠄎 𠄎 倒刻坤 （三）

（《考古》1962·6期）

六 六 艮三。

（转引自徐锡台《数与〈周易〉关系的探讨》）

𠄎 𠄎 离三。

（长安县张家坡出土西周骨镞）

𠄎 𠄎 兑三。

（《三代吉金文存》）

𠄎 𠄎 艮三。

（《续殷文存》上七）

𠄎 𠄎 巽三。

（《三代吉金文存》）

𠄎 𠄎 坎三。

（《续殷文存》“盘铭”）

以上是三画卦的小部分。有些图还附有文字，此处未录。

这些卦中有坤、艮、兑、巽、坎、离六经卦，只有乾、震二卦未见。但在河南安阳殷墟四盘磨出土卜骨上刻有三行数字，其中右边一行为

𠄎 𠄎
𠄎 𠄎

乾
坤

三
三三

出现了乾卦，仍未见震卦。这两个（乾、坤）卦如算是叠在一起，就是否卦。张政烺先生在《易辨·近几年根据考古材料探讨〈周易〉问题的综述》一文中认为，四盘磨卜骨上有：

䷀	䷁	第一行为	䷀	上坤	䷁	第二行为	䷀	上离
䷁	䷂		䷂	下坤	䷂		下坎	
（日魁）	（日隗）							

张先生认为这种乾坤、离坎卦象并列的出现决不偶然。因为《易纬·乾凿度》说：

乾坤者，阴阳之根本，万物之祖宗也。

离为日，坎为月，日月之道，阴阳之经。

张先生因此怀疑这可能是《连山》卦的首篇。

按《礼记·檀弓》，“不为魁”，下注云：“魁犹首也。”

又《史记·天官书》“魁枕参首”，注云：“魁，北斗第一星也。”马融以为北斗巡行八宫之中，故为九宫。凡此皆证明“魁有首义”，故张先生之说是根据的。但令人不敢遽信的是，《连山》卦并不以乾坤为首（以艮卦为首），何以要以乾坤、坎离作为首篇呢？故皆有待考证而定。

又“隗”字有“大”义，“高”义。《类篇》与《集韵》以为音“龟”。是否与龟卜有关，不敢妄定。但“魁”、“隗”二字并列于“乾坤”、“坎离”二卦之下，前字有首意，后字有大意，似乎有下列含义：

魁者，言“乾坤”为阴阳万物之首；

隗者，言日月为阴阳运行之大经。

朱骏声《说文通训定声》。

隗……《庄子·徐无鬼》：将见大隗于具茨之山。《释文》：神明也，又大道也。

根据朱骏声所引，魁字有“首”义。补充一些证明是：

《广雅释诂》：“魁，主也。”

《汉书·尹赏传》“赏所置皆其魁宿”。注云：“根本也。”

又芋魁即芋根。

故我们以为张政烺先生所述两条甲文中的一条：乾坤二卦下有一“魁”字，可释为二卦为阴阳之根，万物之母。从卦而言，则二卦为根，为首，是诸卦的母体。

第二条，坎、离二卦，日月相继，大明所生，故为阴阳运行之大经。

由此可见“魁”、“隗”二卦的数字，都是以奇偶二数表示 ䷁ ䷂ 为数字先于卦画，提供了直接的证明。卜骨的时间又早，无怪张先生对它们感到满意。

由于这两条甲文数字，是表示四个经卦，而不是表“否”和“未济”卦，所以也属于三画卦。

甲文金文中的六画卦

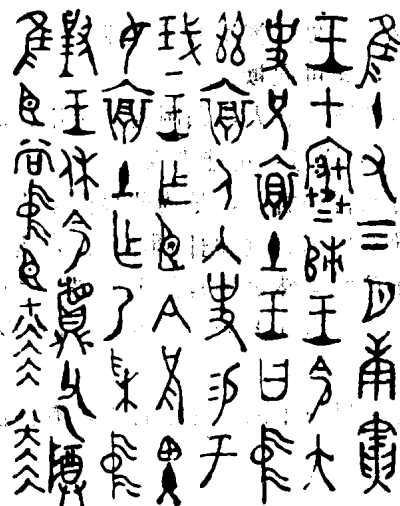
安州六器中有一“中鼎”，上刻长篇铭文之末有

有	六	六	艮	䷳	
	六	六	坤	䷁	剥卦
	六	六			
又	六	六	坎	䷜	
	六	六	坤	䷁	比卦
	六	六			

（郭沫若《两周金文辞大系》谓“末二字殆中族之族徽”）兹附原中鼎铭文及卦数于下页：

把铭文变为现在的文字，则为

唯十又（有）三月庚寅，王在寒諫，王命大使兄襄土，王曰：中，兹襄人入史（使），锡于斌王乍臣，令兄奥女襄土，作



乃采中对王休命，^𠄎父乙^𠄎佳臣尚中臣。^六 ^全

有些字解释一下：

^𠄎，相当于今天的次，如旅次之次。罗振玉以为：“^𠄎从𠄎，束声，师所止也，后世假次字为之，此其初字矣。《兮甲盘》：‘毋敢不即次’，即不敢不至师次。”

（《殷虚书契前编》二卷二十五页之三）

按罗说甚是，杨树达同意罗说。“王在寒^𠄎”即王在寒次。寒可能指冬天驻军之所。又如罗所注“在二月，在齐^𠄎”。齐是地域名或国名，可相比照。

^𠄎，怀字的古文，本有归、至之意，此处似指地名，古有怀州。

兄，《说文解字》无𠄎字，兄与𠄎，祝，甲骨文通用。

中，即仲，本文中鼎，又作“南官仲鼎”。可能是作鼎之人。

使、史、事，甲骨文通用。

珽，即武王。

^𠄎，音商，煮也。即煮菜的鼎器。

奥，本为祭名，又可通𡩇。

铭文之末，有两行为卦数，是为此事而卜但未作断辞（如吉凶之类）。按卜骨上只刻卦数和卦画而不言吉凶等判断之辞的有不少（有判断辞的当然更多），是个值得注意的分别，如中鼎所记之事，显然为大事（大命二字可证），何以不作判辞，总有原因。

其一组为：

三三三

二六六八

上离下坤

[illegible]

晋卦

(另外四组卦数，不再作解释。)

其二

頁二八

六五

离兑

附

损卦

其三

企鵝

六三

震乾

III

大壮卦

其四

金一

充公

以良

三三

寒卦

其五

三

九二六五

乾离

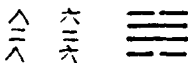
III

同人卦

这片卜骨属于西周中期，数字中出现了“九”字。这是《周易》用九的证明。殷、夏卦用八，故九字少见。

六画卦很多，不必一一列出。

此外还有四画卦



（殷墟卜甲，巴黎归默博物馆藏。此据饶宗颐先生摹本）

又 （数字倒刻）

（《甲骨文合集》29074）

四画卦大约是卦的互体。《周易·系辞》云：

易之为书也，原始要终以为质也。六爻相杂，唯其时物也。其初难知，其上易知，本末也，初辞拟之，卒成之终。若夫杂撰德，辨是与非，则非其中爻不备……

同章又云：

二与四，同功而异位，其善不同二多誉，四多惧，近也……

三与五，同功而异位，三多凶，五多功……

尚秉和先生《焦氏易詁》卷二释“中爻”云：

中爻者，三至五互一卦，二至四互一卦，即上下互也。……岂知《易谦》九三云：“劳谦君子”以二至四互坎，坎为劳卦，故曰劳谦，豫六二云：“介于石”，以二至四互艮，艮石，故曰介于石。是《易》用下互也。小畜九三云：“夫妻反目”，以三至五互

离，离目，故曰反目；又贲六四云：“白马翰如”，以三至五互震，震为马，为的颡，故曰白马；是《易》用上互也。他若噬嗑六二云：“噬肤灭鼻”，以噬嗑下互艮，艮为肤、为鼻，是《易》用下互；六三云：“噬腊肉遇毒”，则以三至五互坎，坎为毒，为肉，故三四五三爻皆曰肉，是又用上互，尤为显著，此其概略也。

尚文中所提到的上互下互，即以六爻中的二至四爻为一卦，如谦卦六爻 ䷎ 中二至四爻为 三 坎卦，坎为劳，故谦之九三，曰“劳谦君子”。上互则用六爻中的三至五爻为一卦。如小畜卦六爻 ䷈ ，三至五爻为 三 离卦，离为目，故九三为夫妻反目。

其次要注意的是：对各卦的卦德如乾为马，坤为牛之类，要熟记《周易》“说卦传”各章中所说（再加上《系传》下篇及其他各家之说），才能掌握本卦与互卦的关系。如谦卦互坎之后，和道坎为劳卦，从而悟出九三的“有功劳而能谦”的内容来。

再次，因为互体只重视二四、三五之间的变化，所以对初爻与上爻就不甚重视。初爻刚生，不足以断全卦；上爻为最后一爻，全卦以成，结论已定。全卦变化重在中爻。

关于中爻的研究，代不乏人。元代吴澄著《易纂言外翼》共十二篇，其中第六篇即研究“互体”。吴指出六爻之中，中间四爻复具二卦，即二至四为一卦，三至五为一卦。

《御纂周易述义》（乾隆二十年奉敕撰）内云：

故解《系辞传》“若夫杂物撰德，辨是与非，则非中爻不备”曰：“物谓八卦之爻；杂谓其中四爻杂而互之，又撰成两卦之德也。是非者时物之是非，皆于中爻辨之。正体则二为内卦之中，五为外卦之中。互体

则三为内卦之中，四为外卦之中，故皆谓之中爻……

六爻之中，以第三爻为内卦的中爻的，即尚秉和先生所说的“下互”，以第四爻为外卦之中爻的，即尚所说的“上互”。这一界说，至为简单明了。

又《小屯甲编》二六二七，整片甲骨只刻“𠄎”二字。“𠄎”字紧顶甲片的上端，“丨”字与“𠄎”分开。如图：



是否为二爻卦呢？录之以备参考。

除以上所述三爻、六爻、四爻等数字卦外，变卦也出现了不少的数字卦。这些说明了以下几个问题：

其一，数字卦先于卦画。数字中的一、五、七、九等，逐步进行淘汰后，变为卦画的阳爻“—”；四、六、八等，变为卦画的阴爻“--”。这样一来，数字的繁复，得到了简化，集中在

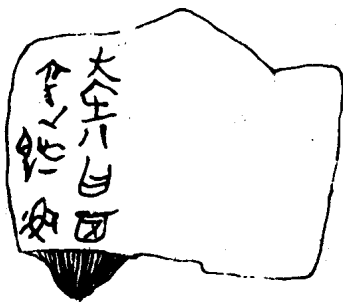
“—”和“--”两个符号上，以反映阴、阳及阴阳变化等内容。使人们了解卦，懂得阴阳二卦所起的变化认识带来了变化，在“易学”史上这是一个了不起的进步。

其二，八卦乃至六十四卦，据大量出土甲骨卜刻的证明，可以肯定，最迟，在殷代早期就逐渐形成。以往“易学”家所谓“世历三代”的讲法是可信的，并非虚构。

其三，不仅数字卦出现得很早，连带有卜辞，明断吉凶的卜骨也出现得很早。

带有吉凶一类判断的卜骨如：

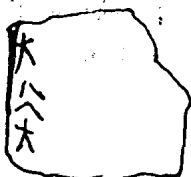
十八十一
亡咎既(即)鱼
日其



上刻的数字为 ^夫 十八 卦画为 ䷧ 蠱卦，上艮下巽。

卦辞：曰：其亡（无）咎，既（即）鱼。大约是为了捕鱼而问的卦。

只有数字，别无文辞的卜骨就更多了。如



卦	七	卦	三	艮卦	夫	䷧	上	蒙
数	八	画		卦	六		艮	卦
							下	
							坎	

综如上述，数字先于卦画，大体上可以肯定下来。但是要进一步探讨的是：八卦中的数字又从何而来呢？原始又根据什么来形成数的观念呢？恩格斯说：

人们用十个指头学数目，就是说作第一次的算术运算，这十个指头可以是一切别的东西，但总不是理性的自由创造物。要作计算不但要有被计算的对象，而且还要具有这样的能力，使其在考察这些对象时，能够摆脱其它的特性而仅仅顾到数目。而这种能力则是长期的依据于经验上的历史发展的结果。

（《反杜林论》人民出版社1956年版）

引文告诉我们，抽象的数概念的形成，首先要有具体的客观事物的存在。人们不可能虚无空洞中去获得数的认识。

中国数目字的出现，最早见于半坡、姜寨等地出土的陶器上。陕西半坡村仰韶文化时期的木炭经C 14测定，距现在约四

千九百至六千六百年之间。埃及、巴比伦文化中的数字，距现在约五千年左右。与中国相比较，大约要迟数百年至一千年。据说半坡、姜寨等地的人当时已能从一数到三十。

拉法克在《唯心主义与唯物主义》一书中曾向巴黎的大学生们（一八九五年）说：

瓜拉里人，……计算数目只能到二十，而且还必须屈他们的手指和足指。一个手指是一，两个手指是二；一只手是五……两只手和一只脚是十五，两只手和两只脚是二十。二十以后的数目就称为多。

能够从一数到三十与只能依靠手指足指方能数到二十的人之间有什么分别呢？前者已能抛开具体的物（如手指等）进行抽象的计数，后者则还只能依赖具体的物。这表明人类由以具体物为计数依据发展向离开具体物的计算，中间有一个过程。不过，在数目字概念的形成上，抽象的计算必须经历具体屈手指头和脚指头这一过程，则是无可怀疑的事实。

所以，八卦的最原始的起源，是从实际而又具体的客观事物中来。

中国文字有象形一目，数字也同样如此。我们大体上已承认在“易学”中数字表卦先于卦画表卦，但数字一开始又是与具体的物分不开的，天上有了日、月、星三光，才会有“二生三”的数卦“三”乾。《左传·昭公三十二年》载晋人史墨的话说：

天有三辰，地有五行。

又《左传·桓公二年》有“三辰旂旗”一语。

三辰即日、月、星；五行即金、木、水、火、土，是人类在生活中最常见，并且是不可一天离开的五种具体物。然后才

有了复杂的五行说。

6. 物象先于数字，数卦先于画卦。这是我们关于这一问题的结论。

中国古代有结绳记事的传说。内容分两种：一种是在一条绳上，大事打一大结，小事打一小结；另一种说法是，在一大一小的两条绳上，大事在大绳上打一结；小事在小绳上打一结。刘司斌同志在《学习与探索》一九八三年第五期发表题为《周易来源》的文章中说：八卦的来源很古老。它起源于上古的渔猎生活，在使用捕鱼的“结”时，被人们引用到精神生活中，这便是“结绳记事”。“结绳而治”的结，也就是后来文字记载时所说的卦。“卦”原来就是“结绳而治”。在由原始社会向阶级社会过渡时，结绳方法发生了分化，由“结”上的棍发展为卜筮占……

我们摘录刘文的这段话在《易传·系辞》中可找到内证。《系传》下说：

作结绳而为罔罟，以佃以渔，盖取诸离。

同章又云：

上古结绳而治，后世圣人易之以书契。

引文均说渔佃用网与卦有关系，“结绳而治”又与“结绳记事”有关系。

按“结”字也音“卦”。《汉书·班固叙传》云：“不结圣人之罔”。颜师古以为“结”读与挂同。

《说文》：“茧滓结头也”。

《左传·成公二年》云：

逢丑父与公易位，将及华泉，骖絙于木而止。

许慎认为“絙”是由茧渣抽出的丝头。而《左传》则是作为拉战车之马的韁挂在木上。

古代渔民都会自己编网。方法用一根短木为横档，两根线并列结在木档上，然后等距离的交叉打结编下去。长线编完后再换两根于另一小横木上如法编下去……到一定数量时，再把多次编成一目单行的网条联接起来，便成功为一张网。这就是朱熹在《系传》“盖取诸离”下注云：“两目相承，而物丽焉”的根据，也是刘司斌一文的来由。

由一根小横木上结两条线，等距离（即按捕鱼者需要纲目的多少而定）相交结而构成一连串单行相承接的网目；之后再把许多单行的纲目进行横向联结而产生包含许多纲目的鱼网，这的确很有点象八卦由一分为二，二分为四……的过程及其形象化。故此，也可以作为八卦物象说的起源之一。



确定了物象为数字的依据后，我们进一步具体的谈八卦的“取象”问题。

7. 八卦取象问题的几种意见








八卦取象问题：各家之说不同


①“文字诱导”说，难令人信服



郭沫若认为“八卦是既成文字的诱导物”。意思是说八卦是有了文字以后，并受文字诱导而生的东西。他分析各卦成因时说：


坎所象征的是水。水字的古文作“”，坎卦的卦形三分明是由这“”字拉直而横置起来所成的。

“坎者陷也”，水是聚集在洼下处的坎陷的，故尔由文字所形成的这个卦，以水常在处为名，名之曰坎。

坤字，据《经典释文》云，“本又作《》，坤今字也，困魂反”，《熹平石经》残石作, 汉碑凡乾坤字亦均作, 并未见坤字，可见坤字是后起的。……知道是坤的本字便可以知道坤卦卦形的来源。我看这分明是由川字变化出来的。川字古作, 把曲画中断，横置起来便成为的卦形。因卦形脱胎于川，故坤有顺的意义。顺字本从川得声，且亦以声兼义。又因大川所系是陆地，故尔坤又用为地的象征。是震字的省略，是兑的省略，震与兑的今字和古文相差不远，都是各各把卦形包含着的。

乾所象征的是天是金是玉，金和玉的两个字里面都包有的卦形。



离所象征的是火。火字以及从火的字，在春秋战国时代的铭刻中多作, ……稍稍加以修正便可得到的卦形。

艮和巽颇难解释。据《说卦传》艮有门阙之象……大约艮的卦形是由门字省略而来。

（引自《郭沫若文集》，作了一些节省）

郭氏由于咬定了卦画是由文字诱导而成的观点，所以处处从古文学中去找八卦原形字样，而不肯从更原始的、如同《周易·系传》中所说的那样：“仰则观象于天，俯则观法于地……”的摹拟自然的原则中去找寻根据，总觉得隔着一层，因而郭老自己也感到难以尽释八卦之义。

对郭老上述见论，有不敢苟同之处，分别述之于下。

从坤字言，《经典释文》认为本作。郭老以为汉碑均未见坤字，坤是后起的字。是由川字改正而来，本亦有理。但甲骨文大量出土后，我们发觉陆德明所说的古文字，实际上可

能是卦数字 𠄎 的横刻。卜骨中的数字有顺刻，有斜刻，也有倒刻，更有横刻。例如：

甘肃庄浪县徐家碾寺洼文化中M28出土马鞍形陶罐左耳上刻有 𠄎 (𠄎) 三坤卦数字就是倒刻的，原图于下：



又如河南安阳殷墟四盘磨出土卜骨上刻有三行数字皆横刻（左右两行，即在本章256页已读及），

这一行数刻下状：

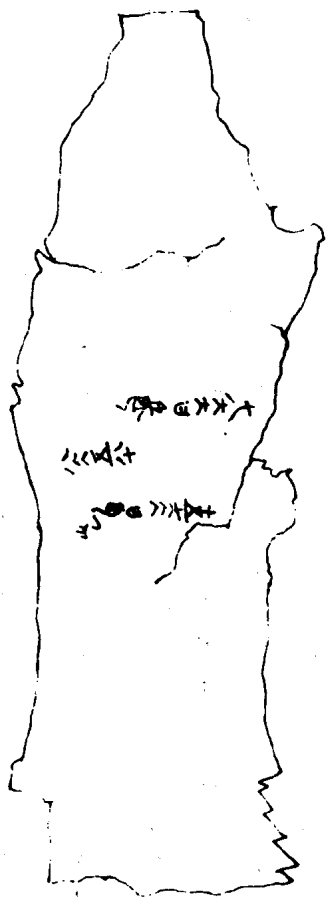


左右两行也是横刻，方向与此摹片数字正好相反。

另外，甲文中的 𠄎、𠄎、𠄎，也是横列形式，所以被陆德明、郭沫若作为古文坤的 𠄎，很可为 𠄎 三个数字的横刻，也表示坤卦，但与“川”字无直接关系。卦画是由数字变化而来，并非由文字诱导而来。𠄎 这三个六字，如果借用一下郭老的修正办法，只要将尖端处分开，并摆平，一下子就变成了三，不多不少，正是六短画并列。陆德明不知有甲骨文，所以把 𠄎 直接当作坤字。郭老精通甲骨文，但是由于当时他也不相信八卦卦画起源于数字，因而他见到了骨刻上的数字组列，也作奇字或“族徽”解释，如金文“安州六器”中的中鼎铭文后的两个卦数，郭老就认定是“中族的族徽”，显然是误解。坤性顺，象水流行地上，是可信的。

关于乾卦，郭老以为，乾字象征天、金、玉。乾为天，是对的。为金为玉，是《说卦传》中的后起意义。

我们认为乾三，象征天是对的。但象征天的什么呢？《周易·系传》中有“仰观象于天”的提法。“观象”者是观天上常见之象，而不是空荡荡的天。郭老和许多古人一样，把“观象于天”与“观天”混为一谈。《系传》关于“观天象·观地法，观鸟兽之文……”这一段话并非泛泛谈天说地，而是有实际的内容，我们不能忽略。



天上常见之象为日、月、星。这就是乾卦三，卦数字的根据，卦画乃是日、月、星三光横亘天空之常象，古人有“日、月经天”之语正是描写三光横天之象。乾卦象天上三光，我们在前面已谈到过，并举出了一些证据，此处不多谈了。

乾坤两母卦，我们找到，数字与卦画的转变关系，也找到抽象数字反映具体自然现象的实例。三象征天上三光，坤三象征水曲折行于地上，都是人所共见的东西。

乾坤二卦如此，其它六卦却不能依此一样得到解释。但是，我们并不同意从古文字中去找它们的诱导物，仍然主张要从具体的自然物象中去找。我们的想法是：当数字卦由于各种原因变为卦画时，人们通过长期的蕴酿和观察，就遵循着乾象天上三光，坤象地上流水的原则（也就是仰观、俯观、近取诸身、远取诸物的原则），把卦画与自然现象联系起来，而不是从古文字中去找依托。基于此，我们对于坎、离等卦仍有与郭老不尽一致之处。

坎字。

《说卦传》“坎为水，为溝洫”。

《说文解字》云：“陷也，险也，又穴也”。

郭老释为“以水常在处为名，名之曰坎”。

这个解释很正确。坎字与水与川都有关系。《说文解字》

云：

☵（水）准也。北方之行。象众水并流中为微阳之气也。

按水字与川字的分别是：水字古文三画中断作𣶒，篆书左右二画中断，中间不断。故《说文》的水字中间不断乃是篆文。又川字三画皆长，为贯穿长流无阻的象征。故知坎卦中的水，非坤卦取象的长流之水，而是常聚一处之水。由于坎字又可以作穴字解，而水常在之穴为“井水”之象。

六十四卦有井卦。《唐韵》、《集韵》等书皆云：“穴地出水为井”。章炳麟《文始》云：“井以地中水穴为本义，其凿地为窖，如采丹井者，亦井也”。

上引诸解，皆与郭老释坎之说相同，所以我们肯定坎为井水的象征。

上引《说文》有“象众水并流中为微阳之气”云云，正是说明井水之象。按井水冬令则水温，有热气从井中冒出；夏令则水凉。前者古人以为是“冬至一阳生”的缘故，阳从地底渐生，故井水有热气；夏至一阴生，故井水皆凉。

《世本》谓“伯益作井”。

《汲冢周书》谓“黄帝作井”。

总之井与邑在古代分不开，有人聚居之地必有井。坎为井水象征，在通行本坎卦中，也能找到内证。

习坎，按习为数习、熟习之义。井水为邑人共汲之处，故人人皆朝夕习汲于此，故深知水冬温夏凉的习性。这就是《说文》解水字的根据是井水中来。河水海水，都不能发觉这种“微

阳之气”的。

坎卦又云：“彖曰：‘习坎，重险也，水流而不盈。’”

九五象曰：“坎不盈，中未大也”。

重险，作深险解，水井名数很深，人去汲水，有犯险之处。

“水流而不盈”，水井之水必须是活水，不能是死水。但井水虽活，并不会溢出井外。九五的象曰：“坎不盈，中未大也。”更进一步说明井水之所以不盈（溢出）是由于井中的水不会大涨的缘故。

断定坎为井水象征后，再看卦的数字与卦画的关系。

从数字看卦：则应为 \triangle ，即 \triangle ，变为卦画则为三。四短爻为井围之象，中一长爻为井水中满之象。又全卦实描绘井中各水含有微阳之气的自然事理。

井字又作“井”，中间的圆点，表示汲水之器。井中汲水，必用长绳系住汲器，所以坎卦中的阳爻（长画），也可能由汲水长绳转化而来，而四短爻则表示井水或井栏。

以上是我们对于郭老释坎卦的补充。

离字

郭老说：“离所象征的是火。火字及从火的字，在春秋战国时代的铭刻中多作 𤇀 ，把天字省为三的同样方法应用过来便可以得到三的卦形”。

《说卦》“离为火、为日、为电。”

《玉篇》“离，明也。”

离为火，大概来自《说卦》。

《序卦》云：“离者，丽也。”

《广雅释诂》云：“丽者，离也。”

可见离、丽二字音义相承。《离卦·彖》曰：

日月丽乎天，百谷草木丽乎地。

又同章《象》曰：

明两作离，大人以继明照于四方。

孔颖达疏云：

明两作离者，离为日月，为明。今有上下二体，故云明两作离。……今明之为体，前后各照，故云明两作离，是积聚两明乃作于离。若一明暂绝，其离未久。必取两明前后相续，乃得作离卦之美……是继续其明，乃照于四方……

所以离有“偶”的意思。日月丽乎天，如言日月为偶，前后相继周行于天，而照四方。离卦取象于日月之光当然也有理由。不过我们觉得离与坎是一对卦，无论是卦象上还是卦辞上都充分说明了这点。

卦象上：

坎 三 为水

离 三 为火

“口诀义”：坎中满

离中虚。

关于“坎中满”，前节我们已作了解释，坎为井水之象，即水满井中。因此，相对来看“离中虚”时，就必须注意“中虚”二字。如谓离卦取象于日月，则“卦象”和“口诀”之形义，都难于起“象征”和说明的作用。日月行于天，有相继照四方之用，并无“中虚”之可能。

我们认为“离为火”的火，指古代人类日常习见之火。如灯烛之火，炊事所用之柴火，山林失火之火……即一切具体为实体所发的火。其特点是，由于氧化有充分与不充分的关系，故外面红旺而中心虚白。这种习象正如同井水冬温一样，到今天还是到处可见（农村中尤其如此）。离卦外二阳，以象火的表

层红旺；中--爻阴，象火中虚。它符合“表为阳，内为阴”的原理。

离卦表现为数字为 $\overline{1}$ 即 $\overline{6}$ 。转变为卦画则为三。

王弼《周易正义》注云：“离之为卦，以柔为正”。孔颖达疏曰：

《正义》曰：“离之为卦，以柔为正者，”二与五（指六爻离卦而言）俱是阴爻，处于上下两卦之中（即处于上下二阳爻之中），是以柔为正。

“正”，也是“中”的意思。以这些来对照，我们关于离为灯烛火之说，是符合名实的。

至于坎为水，离为火与坎为井水，离为灯烛之火的关系如何呢？我们认为前者是从宏观上言；后者是从具体自然以取象而言。二者为一般与个别的关系。并且前者必然要迟起于后者。

震和兑。

郭老说：


三是震字的省略，三是兑的省略。

震字与三画形近，是指其上截雨有四点，下截辰字有一画形，上下合之，则具三形。

三与兑字相近，是指兑字上有两短画，下有“乚”（即人字）。


郭老说震字有三形，勉强可讲；兑字有三形，就难以令人心服了。分述二卦于下。

《说卦传》“震为雷”。又八卦中震卦有“震惊百里……”一类意思相近的话。所以“震为雷”“雷以动之”是震卦的本义。

朱骏声《说文通训定声》“”字云：

从雨，辰声。籀文从雨、从云、从二爻、从鼎。



从二火。会意：震，雷之烈者，地下阳气破地面之阴气而出电，即其光如放炮，必先见其火而后闻声。

这个震字是被许慎收入《说文》的223个籀文之一。籀文大约是春秋战国时期秦人的产品，因此，震字的本义尽在字形之中。所谓地下阳气破地面之阴气而出，发为雷电之形，虽缺少科学性，但在那个时代，应当说很具有科学的想象力。只有这个字才有与三卦相近的卦象。籀文震字有声、动、形三象包含其中，是有震卦之象后才产生出来的字。根据它包括雨、云、火等就可以证实其起源应根于天象。郭老不用这个多笔画的“”字，大概是感觉到这个字会与他的八卦卦象是文字诱导物的说法大相逕庭之故。这个字决不可能生于卦画之前，因为它是一个根据震卦卦象描绘出来的字。而震的卦画则根源于天象。

《说文解字》云：

辰，震也。三月阳气动，雷电振民农时也，物皆生……

辰与震通，含义也有些相近，不过后一说法又与时令结合起来，与《说卦》“万物出乎震，震，东方也”的意思结合得更紧密一些。两条引文互相映证，震卦本义至为明确。

震卦数字为  即 。变为卦画为三。

下一长横为阳爻，象地；上两阴爻，象雷电振开阴气之象。

兑字

《说文解字》云：

兑，说（悦）也。从儿，谷声。

徐铉有不同意见，他说：

兌，古文兌字，非声。当从口，从八，象气之分散。《易》曰：兌为巫，为口舌……

朱骏声赞同徐铉意见，他说：

按兌非声，当从人口。八，象气之舒散；兄者与祝同意……

（引自《说文通训定声·泰部》）

以上是“兑”作“悦”的根据。

《说卦传》“兑为泽”。

刘熙《释名》“下而有水说泽。”

又《风俗通》“水草交厝，名之为泽，言其润泽万物以阜民用也。”

又《释名》云：“兑，说（悦）也，物得备足皆喜悦也。”

兑字又通“阅”。与穴字同义。《老子·五十二章》：

塞其兑，闭其门，终身不勤。开其兑，济其事，终身不救。

又《淮南子·道应》：

则塞民于兑。

下注云：“（兑）耳目鼻口也。”

可见兑字为七窍孔穴之意，与上引《风俗通》释泽之意可以会意衍通。泽为聚水以生草木之低处，其四周必高，如人之

眼、口等孔穴。《广雅释诂》“孔，闲也。”下注“穴也”，可以为证。

基于上述，兑为泽穴之象，以其能生万物，故又有愉悦的后起之义。

兑卦数字为 $\frac{3}{3}$ ，即 $\frac{3}{3}$ ，变为卦画为三。“口诀义”为“兑上缺”。上缺即“穴”之象。有了穴才能容纳万物。即“兑为泽，为口，其于地也为刚卤”之意。按“卤”字在此音“调”，《庄子·齐物论》“而独不见之调调乎，刁刁乎”。“调调”即草木花与果实鹵鹵之貌，与今言果实累累之意相同。

自然物象，与卦画相似，也无牵强附会的毛病。

艮、巽二卦，郭老略而为不详。

我们仍如前六卦一样，作些类似的解释。

艮字

三为山。“口诀义”艮复碗。

按中国文字中从艮字得声生义的字、只有十八个字。郭老认为艮有门楣之意，以艮与限通，乃据《说文》之一说。

《周易·艮卦》。“艮其背，不获其身。”

郑康成注：“艮为山，山立峙各于其所。”

朱熹注：“艮，止也。一阳止于二阴之上，阳自下升，极上而止也。其象为山，取坤地而隆其上之状，亦止于极而不进之意也。……”

朱说较各家之说最为接近卦画。以艮卦下二阴爻为坤阴之象，其上阳爻则为山隆起之象。

我们赞成这一说法，并作些补充于下。艮与限通，限与垠通。《鹪鹩赋》：“或托绝垠之外”。下注云：“垠，天边之地也。”

按天边之地，有两解：一为李华《吊古战场文》中“平沙无垠”之垠，作无边涯解；二为山高上与天齐，不见其巅，即高山仰止之意。艮卦为山，《说卦》以为“艮，止也”，应与第

二解有密切关系。古人居于山林，对“高山仰止”的体会相当深刻。

《春秋·元命苞》：

山者，气之苞，所以含精藏云，故触石而出。

《说文》：

山，宣也。宣气散生万物，有石而高。

所以，艮为山。一是山高而有涯岸；二是山内含气藏精，散而出之以生万物。山内为阴，山表为阳；山足为阴，山巅为阳，完全符合 三 为复碗之形。复碗之上为山巅有涯岸之象，复碗之中，空而能含气藏精。广西的山多有石洞，可证此说。

艮卦卦数字为 八，即 爻，变为卦画为 三。二阴爻之上有一阳爻，谓山巅与天相接故为阳，下一阴爻乃与地接；中一阴爻为含气藏精所在。以上所云，皆于古有据，非徒以今人之说以曲解古人之意。

巽字

巽为风。“口诀义”，巽下断。

巽字《说文》以“𡗗”为本字，而朱骏声则以 巽 为巽之异体。巽通饌，本为食具；又通撰，有选择之意。元熊忠《古今韵会举要》云：“巽，入也，柔也，卑也。”这是特点，用在巽卦上，如孔颖达“巽卦”疏云：

《正义》曰：“巽者卑顺之名。”《说卦》云：“巽，入也。盖以巽是象风之卦。风行无所所不入，故以入为训。若施之于人事，能自卑巽（逊）者，亦无所不容。然

巽之为义，以卑顺为体，以客人为用。……

丢开巽的有关供饌及人事意义不谈，巽为风的内涵在此已说得十分清楚。

《广雅释言》：“风，气也，风，吹也。”

风与阴阳的关系。《楚辞·谬谏》云：“虎啸而谷风至今，”注云：“阳气也”。

古代有“候四方四隅之风以占吉凶”，称为风角。这可能就是“巽为风”的来历。四方四隅即八方之风，也就是风无所不至，无所不入的特点。

《庄子·齐物论》：“大块、噫气，其名为风。”

噫，《说文》以为“饱出息也”。即吃饱了打噎。所谓“大块噫气”即风从地出。

《诗经·大雅·桑柔》：“大风有隧，有空大谷”。按：隧为地上隧道。《左传·隐公元年》：“阙（掘）地及泉，隧而相见。”这就是历史上有名的郑庄公与其母武姜在隧道中相见的故事。

庄子的“大块噫气”与《诗经》的“大风有隧”是一个意思，说风是地下的空穴里生出来的。

宋玉《风赋》云：

枳句来巢，空穴来风。

又云：

夫风生于地，起于青蘋之末。侵淫溪谷，盛怒于土囊之口。……

李善注云：

土囊，大穴也……宜都佷山县有山，山有穴，口大数尺，为风井。土囊，当此之类也。

这是风起于穴的最清楚的说明，虽然这种说法并不尽合于科学，但为人所常见之理。天热打开窗和门，就是为了引风进来。

三卦，上为二阳爻，指风激扬而上；下一阴爻，即空穴之象，谓风自穴而生，上扬于天也。

巽卦数字为 $\overline{1}$ ，即 $\overline{2}$ ，变为卦画为三。

同样是取象自然之义。同样也具入、柔、卑三个特点：风无孔不入，柔和而生自卑下之穴，故巽为风。

八卦初步说至此，较之郭沫若之说有许多不相融的地方。我们的目的不在于非难郭说，而在于把卦数卦象究其源于自然。这一点是我们写此书的根本所在，故不惜累牍言之，知者谅之为幸。实际上，自殷墟出现大批数字卦后，郭老的“文字诱导卦象说”就已发生了动摇，本不待我们来饶舌了。

对郭老的八卦起源论作了一些分析和对比后，我们发现了一些有趣的问题。

其一，从理论上说有质必有量，有象必有数。所以数字卦的出现并非什么奇闻怪事。人们从长期的劳动实践中，认识了象与数的密切相联的关系。从对照和比较，分析与综合中，认识了物有多少、大小、好坏、向背、寒热、轻重等的分别，并且这些分别又必须从对比中才能觉察出……这样就形成了数的观念，阴阳观念……等一系列的抽象观念。这些抽象观念的出现，起先应当是杂乱无章，不成系统和规律的东西，因之人们又在生活历史的长河中加以归纳，使之成为系统化和规律化，这样才能使这些系统化和规律化的东西推广出去，流传下来。八卦由自然对象的直观认识，变为抽象的数字和卦画，更进一步成为一个自成体系的科学，正好是这一上述过程的具体反映。

现在有些研究古代文化的人，往往怀疑古人会有那么聪明，能创造发明那么高深、宏大的理论和认识来。他们总认为古人就是那么愚蠢、肤浅和不值一顾。其实，这些人只要看看夏代的历法，秦代的水利工程，以及作为我们民族骄傲的万里长城，就应当感到汗颜，感到我们祖先的可敬。对八卦，我们认为也应当如此看。

其二，我们以“一”为奇数，为阳，以“--”为偶数、为阴。那么，由数字卦变为卦画卦的过程非常简单易行（较之郭老的修正方法要简单得多了）。我们以“一”为数字一，“--”为数字六（何以用这两个数字，理由见后）。只需以甲文“一”为阳数的一爻，将甲文的八（六）加以修正一下，即将其顶端分开，然后将其斜立的两笔改为平放，就成了“--”阴数的一爻。则八卦数字卦，卦画卦就成以下组列形式。

乾三	即数	三 (三)	卦画相同，为三阳爻，
坤三	即数	六 (六)	卦画将六加以修正，成为三三阴爻，
震三	" "	三 (三)	改变后成为三，下一阳爻中上二阴爻。
艮三	" "	六 (六)	改变后成为三，下、中二阴爻，上一阳爻，
离三	即数	六 (六)	改变后成为三上、下各一阳爻，中一阴爻，
坎三	" "	三 (三)	改变后成为三上、下各一阴爻，中一阳爻，
兑三	" "	六 (六)	改变后成为三上一阴爻，中，下各一阳爻，
巽三	" "	三 (三)	改变后成为三上、中二阳爻，下一阴爻。

由上列可知，八卦由数字卦变成卦画卦，只需将数字八，分开、平放，成为“--”阴爻，就可以顺利列成八卦卦画，这一改变的特点是：

其一，改变后的偶数和阴爻的量与质不变；

其二，方法统一而简便，但能适用于八卦至六十四卦；

其三，改成卦画后，与流传至今的八卦至六十四卦相同。

尤其是八卦卦画能所反映的自然物象相吻合（见上文析郭沫若八卦）。

当然，有人会提出质问：你凭什么只用“一”“八”这两个数字而不用其它能表示阳阴、奇偶的数字呢？我们的理由是：

第一，何以用六字为改变对象。古代最先的造字只有一、二、三、≡，都是按画数计算，有人认为这些按画数算的数字在卜骨刻卦爻时很不方便，容易产生混淆，故只用一，而少用二、三、≡等。作为阴爻，二、四不用，依次只能用六。阴爻还有一个八字，但古代用六、七、八、九四营中，八与七是少阴、少阳，为不变之数。“易”的特点之一就是变，应当用六而不八。换言之，在阴爻，偶数中，最能起代表作用是六，而不是其它偶数。

据徐锡台先生的统计，1978年湖北江陵天星观战国时期楚墓发掘的竹简中，有不少刻有数字易卦，所用数字及其出现次数于下：

数字：一、六、八、九、残缺

出现					
次数	37	49	5	4	1

（《考古学报》1980年4期：张政烺《试释周初青铜器铭文中的易卦》，《补记》）

可见一、六两个数字出现最多，八、九则少见，五、七未出现。

徐锡台先生认为，数图形画，最早见于新石器时代晚期的崧泽文化遗物上，有一、二、三、≡、×、八等六个数字，后因刻画容易混淆故淘汰了二、三、≡等三个数字，增补了七、八、九等三个数字，后又取消五与七，到战国只剩下一、六、八、九等四个数。最后才集中到一与六两个数字上来，故阴爻用六。

阳爻用一，也因为奇数一、三、五、七、九中，三早就

不用，五与七也逐渐取消。九这个数字，我们认为与尊周有关（周尊天、尊父、九为阳数最高数，故《周易》用九）。春秋时周室衰微，诸侯称霸，故“易”的用九已不受重视，加上一为数之始，刻契又方便，故逐渐在卦中以一代九。从而变成以一和六为主的卦数符号。数变为卦画时，“一”，可以照搬，数为奇，以奇为阳；八字从顶端分开，然后两短画放平，就成一偶数，为阴爻。然后阴、阳两爻交错为用，便可以生出八卦卦画来，等到卦爻由三变六，于是六十四卦卦画也就形成了。

以上是我们对郭沫若关于八卦起源于“文字诱导”观点进行了分析，并随之提出了自己对八卦起源的见解，以及数字卦先于卦画，以及数字和卦画之间的演变关系等等。

8. 八卦不起源于乾坤以生六子

朱熹注《周易本义》有“文王八卦次序”图一幅，内容录于下：（图见146页）

朱熹在《易学启蒙》中对上列《文王八卦次序》图有一段解释的话：

今按：坤求于乾，得其初九而为震，故曰一索而得男。乾求于坤，得其初六而为巽，故曰一索而得女。坤再求，而得乾之九二以为坎，故曰再索而得男。乾再求，而得坤之六二以为离，故曰再索而得女。坤三求，而得乾之九三以为艮，故曰三索而得男。乾三求，而得坤之六三以为兑，故曰三索而得女。

朱的这段话是对《周易正义说卦》中“乾，天也，故称乎父；坤，地也，故称乎母。震一索而得男……”云云的解释。上列图中所谓长男、长女，中男、中女，少男、少女；均以阳爻在阴中的位置（如震卦、阳爻在二阴爻之下，即初爻地位，

文 王 八 卦 次 序					
乾 父			坤 母		
艮 坎 震			兌 離 巽		
震为长男得乾初爻	坎为中男得乾中爻	艮为少男得乾上爻	巽为长女得坤初爻	离为中女得坤中爻	兑为少女得坤上爻

故称长男；阴爻在二阳爻之下，即初爻地位，故称长女。（以下类推）有上、中、下之分，故有少、中、长之别。

阳爻符号为“—”，阴爻符号为“--”，于数为奇为偶，于卦性为阳为阴，变化易位，均以“爻”作为单位（从中爻而言），很少见论及爻的短长的；筮法用策，也只言策数，一般筮法中也未见有讲究策的短长的。古代用策，有长短之分，但是

否以阴阳来决定策之长短呢？还是以策之长短来代表阴阳呢？未见明论，故易学家们往往少谈。现在有人指出阳爻之卜具（似即指蓍）长为九寸，阴爻之卜具长为六寸，较之阳爻缺了三分之一。乾卦为纯阳之卦，三爻共长二十七寸，故为父；坤卦三爻共长十八寸，故为母。

三震卦二阴一阳，其数相加为二十一寸（ $6+6+9=21$ ），为奇数，故为男；三巽卦二阳一阴，其数相加为二十四寸（ $9+9+6=24$ ），为偶数，故为女。……等等。

这完全是用奇偶之数以决阳阴、男女。父母卦由数决定，子女卦也由数决定。

（请参看黄鹤乡1988年《哲学研究》3期所载文）

按《周礼·乐师》有：

大师掌六律六同，以合阴阳之事。阳声：黄钟、大簇、姑洗、蕤宾、夷则、无射；阴声：大吕、应钟、南吕、函钟、小吕、夹钟。

贾公谊疏云：

黄钟为天统，律长九寸；林钟为地统，律长六寸，大簇为人统，律长八寸。……

林钟律长六寸，即郑康成所注“黄钟长九寸，其实一簋下生者，三分去一；上生者，三分益一”中的下行之法， $9 \div 3 = 6$ （请参看拙著《千年词》有关章节）。这是把音乐上的五音六律之法移到八卦上来了。中国古代在音乐上有“以管定音”与“以弦定音”两种测定音阶的方法，黄钟九寸，即黄钟之管长九寸（管长则声音低，管短则声音高）。十二律分阴

阳，且有同位、异位之别。同位是指夫妻一体，如黄钟之初九下行以生林钟之初六；异位是指母子，如林钟之上行生太簇之九二。与八卦相生确有相通之处。但音乐上的“三分损益”之法，是为求管、弦之短长以定音，而八卦若依此以行，则其作用似乎不明确。如果说是为了定阴阳及其所生变化，那么有奇偶阳阴，也就行了。但无论郑康成、贾公谊及朱熹之注，都与古代音乐理论上的阴阳相生之说有关，也是事实。

细究管、弦之长短数字，是为了求得精确的音位，所以越细越好，古代有较音之法，其目的在于求精确。如果爻论长短尺寸，势必由于数字求细而违背《易》的“简易”原则，反而不利于《易》的发展。

自从刻有数字卦的卜骨大量出土，因此，一些关于八卦起源论的理论逐渐失了依据。“乾坤生六子”说就是其中之一。因为八卦都有它们各自的原始物象为摹拟对象。倘以乾坤为天地，则天地同样是物，万物充盈于天地之间，非由天地而生；倘以乾坤为阴阳，则物物各有它们自身的阴阳之性（即所谓阴中有阳，阳中有阴），并不以天地之性为转移。总之，乾坤生六子之说，偏重了阴阳变化的总体意义，而忽略了事物本身变化的具体意义。所以它不能成为八卦的起源论。这一说法的实质是六卦生于二卦，或者六数生于二数，而不是八卦生于具体事物的观察、摹拟。从而与“仰观天、俯观地……”的原则不相符合。在殷墟出土的数字卦中，我们看不出这种数卦生数卦的变化。

8. “系传”中十三卦

《周易·系传下·右第一章》有两段话值得重视。第一段话是：

作结绳而为罔罟，以佃以渔，盖取诸离；

包牺氏没，神农氏作，斫木为耒。耒耨之利，以教天下，盖取诸益；日中为市，致天下之民；聚天下之货，交易而退，各得其所，盖取诸噬嗑。

第二段话是：

黄帝尧舜，垂衣裳而天下治，盖取诸乾坤；

剡木为舟，剡木为楫。舟楫之利，以济不通，致远以利天下，盖取诸涣；服牛乘马，引重致远，以利天下，盖取诸随；

重门击柝，以待暴客，盖取诸豫；

断木为杵，掘地为臼。臼杵之利，

万民以济，盖取诸小过；

弦木为弧，剡木为矢。弧矢之利，以威天下，盖取诸睽；

上古穴居而野处，后世圣人易之以宫室，上栋下宇，以待风雨，盖取诸大壮；

古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不树，丧期无数；后世圣人易之以棺槨，盖取诸大过。

上古结绳而治，后世圣人易之以书契，百官以治，万民以察，盖取诸夬。

第一段话中提到了“离”、“益”、“噬嗑”三个卦，其中离卦是八经卦之一，余为别卦。

第二段话中提到了十个卦：乾、坤、涣、随、豫、小过、睽、大壮、大过、夬。孔颖达注称十卦，而概为九事，以乾坤二卦共指“垂衣裳而治天下”一事。其中除乾坤二经卦外余均

为别卦。

我们愿将所疑公之于世，以求教于方家。

其一，两段话共十三卦而十二事。每段文字之末均有“盖取诸×”四字。联系全文，这四个字究应如何解释，本来就有争议。以上列第一段“以佃以渔，盖取诸离”来说，韩康伯注云：

离，丽也。罔罟之用必审物之所丽也。鱼丽于水，兽丽于山也。

先解释一下丽字的原意。

《广雅释诂》：“丽，著也”。

《说文解字》：“丽，旅行也。鹿之性见食急，则必旅行。从鹿，丽声。”

刘瓛不赞成许说，他在《小学二种》中指出：

案《孔帖》，汉时紫柰大如升，核紫花青，研之有汁，可漆。或著衣，不可浼也。

原来丽与隸通用，二字均属歌部。隸字从隶，以柰示声兼取义。是说柰汁染衣有紫色迹，不容易洗掉。这就是《广雅释诂》“丽，著也”的解释根据。

下面再看正反两面的解释。

韩康伯以为离者丽也。由于鱼丽于水，兽丽于山，故因其所丽而作罔罟。是制罔罟乃“取象于离”。孔颖达显然不同意韩说。他在《周易正义·系传》中说：

今作八卦以类象，万物之情皆可见也。作结绳而为罔罟，以佃以渔者，用此罔罟或陆畋以罗鸟兽，或

水泽以罔鱼鳖也。盖取诸离者，离者丽也。丽谓附着也。言罔罟之用，必审知鸟兽之所附着之处。故称离卦之名为罔罟也。案诸儒象卦制器，皆取卦之爻象之体，今韩氏之意，直取卦名，因以制器。案《上系》云：“以制器者尚其象，则取象不取名也。韩氏乃取名不取象，于义未善矣。……”

韩解与孔解的分歧何在呢？

韩以为人们制作罔罟等等是象从卦生，即有了离卦之名，然后进行制作罔罟之事。

孔以为：正因为实际中有了制作罔，陆上以网捕鸟兽，水中以网捕鱼鳖，故象形以制卦。

韩氏取卦名不取卦象；孔氏取卦象不取卦名。

对上述争议，我们赞成孔氏之说，物象必先于卦名，事物又先于卦画卦象。

所有上列十三卦十二事文末的“盖取诸×”一语均应作卦有取于物象，而非物象取决于卦名。名与实的关系不可颠倒。

其二，前后两段话既然共十二件事，何以分为两段而言？而孔颖达“疏”中称“取卦造器”，又显然与本文“其一”中驳韩氏之说不同，其故何在？

我们先谈后一问题。

孔氏驳韩氏之文已见上引。在上引文之最后还有这么一句话：“今既遵韩氏之学，且依此释之也。”可见孔“疏”为了遵循韩学，虽然发觉了韩说的不妥，但仍本韩说以解释《系传》之文。所以《系传》从“古者包牺氏之王天下也”起，至“盖取诸噬嗑”为止，孔颖达作了一个总“疏”，其中“一者制耒耜取于益卦，以利益民也；二者日中为市，聚合天下之货，设法以合物，取于噬嗑。象物噬嗑，乃得通也”云云，实际上仍本

韩注，以表示遵韩氏之学。故不可认为此段“疏”文与上段“疏”文自相矛盾。

再谈前一问题。

十二事共十三个卦。何以要分成前面三件事与后面九件事来谈呢？细观全文及各家之注，大约原因有下面几点。

其一，作罔罟，以佃以渔，是包牺时代的事；斫木为耒，日中为市是神农时代的事；垂衣裳而天下治等九事，是黄帝尧舜时代的事；

其二，从社会历史时代而言，捕兽为佃，捕鱼为渔，这是原始社会的生活；制耒耜为农业社会的生活，日中为市，是有了以物易物的市场交易，是商业交往的萌生。这是古代人民由原始氏族社会走向奴隶社会的历史过程。

自黄帝垂衣裳而天下治，则是阶级划分以成定型，奴隶主可以端坐垂衣而治。贵贱有别，上下有分。

剡木为舟，服牛乘马，指交通日益发达，商业有了进一步发展；

斲木为杵，掘地为臼，为农业日益进步，人民以稻谷为主食，粮食有了加工的工具；

重门击柝，弧矢之利，在私有财产的社会中有了抢劫和战争；

大壮、大过两卦，则表示人们已由穴居野处进化居住上栋下宇；死人已由“不封不树”进化为“有棺有槨”；

夬卦表示文明进步，书契代替了结绳，政治统治，日趋严密与完善。

这九件事自“垂衣而治”到“百官以治”，是一个政治走上正规化的过程，统治者不再是奴隶主一个人，而是一伙人，一个阶级。

其三，从卦言，依《系传》所云，则包牺时代不仅有了八

卦，而且有别卦，不仅有了三爻卦，而且有了六爻卦。离卦为包牺氏之卦，益卦、噬嗑为神农氏之卦。离卦为《连山易》，因为它是山上捕兽，水中捕鱼，与《连山》以纯艮为首卦的情况相符。益卦、噬嗑为《归藏易》，因为《归藏》以纯坤为首卦，是重视农业生产的具体反映。

据饶宗颐先生所列《周易》，《马王堆易本》及《古归藏》六十四卦的比较，《归藏》中确有离卦。《中国考古学》五册有《一九五〇年春河南安阳殷墟发掘报告》一文，提到在四盘磨村西区获得一片卜骨，上刻有三行卦数，其中一行是 ()

即下离上坤的别卦明夷。这一片卜骨出自殷末，它证明了一些问题：

其一证明殷代已有坤卦（）和离卦（），可见《系传》中包牺氏“作罔罟，盖取诸离”之语，确有实证。也证实了《归藏》以纯坤为八卦之首卦，并非虚构。

其二，证明了宋罗苹注罗泌所撰《路史》提到的“昔启筮明夷……”也基本上可靠。

基于此，所以《系传》中所提的十三卦应当可信。更重要的是，由于这十三卦的可信，进一步又证明了在夏后时代已有了八经卦和别卦。这一点，许多易学家过去都不敢断言，现在似乎可以肯定了。

其三，我们还惊奇的发现，上引《系传》中的两段话竟然和唯物史观的社会发展论若合符节。前一段话只讲三件事和离、益、噬嗑三卦。社会生活则是由原始渔猎进步到以农业为主，最后卦到噬嗑，社会出现了集市交易市场。这是人们劳动所得有了剩余，产生了贫富分化，随之国家出现。《系传》后九件事卜卦，一开始就提出乾坤两卦，社会则出现了黄帝的统治，正好说明私有财产和生产力的发展与国家的出现有密切关系。在此

之后，相继产生了交通工具的发展，武装的组织、武器的制造、房屋的建筑直到个人统治的日趋完整为止。这就是十三卦和十二件事的全部内容。

史以证卦，卦以见史。以往易学家往往缺少这方面的探索。杨万里虽然引史入易，但颇受后人所嘲笑。其实，从《系传》上引这两段话来看，我们的老祖宗的确早把卦与史联系在一起过。

所以，我们认为《系传》的作者是一位聪明绝顶，学识渊博的人。他不仅精通八卦，而且还精通历史。最了不起的是他把卦史与社会历史结合起来，使它们互相映证以启发后人。不少的易学家把《系传》的作者归之于孔子，我们看也十分对头。写《系传》这样的作品，非一孔之见的学问家所能想象的。

《系传》的十二件事，大多触及到了八经卦及别卦的起源问题。但留下的问题还不少。例如在十三卦中，只提到离、乾、坤三个经卦，另外五个经卦未提，别卦也同样只提到十个，还有很多未谈。就在提到的各卦中也存在两派不同的意见。“即卦见象”，还是“即卦见名”，就孔、韩两家之见来论，虽然存在可以疏通之处，但就实质而言，以孔说为是。因为即卦见象，“象者像也”，毕竟以自然物象为主体。在包牺所取“坤”卦，神农所取“益”卦中，尤其可以看出这种自然物象为摄影主体的精神。

三、“四大”“五行”与八卦

1. 四大观种：

“四大”这个辞，中外有不同的内容。

道家的“四大”，见于《老子·道德经》第二十五章，内云：

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，

周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰

“道”，强为名之曰“大”。大曰逝，逝曰远，远曰反。

故“道大”、“天大”、“地大”、“王亦大”（按“王”亦作“人”）。域中有四大，而王居其一焉。……

道、天、地、人为四大，看来是以“道统三”。“三”即夏为天统，殷为地统，因为人统，而最高为道统，故即道统天、地、人。

2. 佛家也有“四大”之说（即四大种）：“四大”为四种元素，它们是构成万物的最原始的要素。佛家称四大种为：地大、水大、火大，风大。一般简称为地、水、风、火。这四原素各具特性和作用。佛家以为：

地大以坚为性，能载万物。这一点与八卦坤卦所说相近。但中国古代坤卦之德有三个方面：其一是“万物资生”；其二是“坤厚载物”；其三是“柔顺利贞”。较之佛家之说更为全面。

水大以滋润为性，能包容万物。八卦坎为水，坎之德也有三：其一，滋润万物；其二，柔伏而动；其三，克刚制燥。

火大以暖为性，能成熟万物。八卦离为火。离之德也有三：其一，成熟万物；其二，燥而动；其三，大明丽天之象。

风大以动为性，能生万物。八卦巽为风。巽之德有三：其一，动而流，无孔不入；其二，顺行而直；其三，解热挠物。

八卦之四大与佛家之四大，同与不同之处，比照之下，非常清楚。

中国的八卦，虽然以八种自然事物为摹拟对象，但它并没有停留在对象的表面仿照上，而是比较深入的观察了事物的本质和这些对象间的外象和内蕴的联系。八卦不仅从静止和暂时均衡的一面看所仿摹的对象，还从运动和发展的另一面去观察对象。依我们的看法，这就是中国古代的八卦，较之国外其它

古代哲学胜过一筹之处。

八卦的离与震都属于火的范围；坤、兑、坎都兼具土与水的特性；艮为山具有土性，又为木，巽为风也兼有木性。乾为天，为日、月、星、辰，也可属于火的范围。这些归类，虽然与八卦的原有分类与排列次序不合，但从其卦性来说，却是从旧说中综合而来，并非无中生有。

所以，我们认为：八卦反映是五大种的关系（这里所说的种，即前面所说的在“浑元一气”之中本含有阴阳二气之种），五大种就是：地、水、风（或曰气）、火、木。

八经卦之中，没有出现金，在六十四卦中才出现了弓矢和兵器，才出现鼎。因此，金属并非八经卦的仿摹对象，而是延涉对象。况且金并非自然元素。我们的祖先似乎早就懂得这一点。

2. 五行与八卦

“五行”之说和四大一样存在几种不同的内容。

儒家指仁、义、礼、智、信为五行。《荀子·非十二子》篇云：

略法先王，而不知其统。犹然而材剧志大，闻见杂博，案往旧造说，谓之五行。

杨倞注云：

五行，五常，仁、义、礼、智、信是也。

意思说，仁、义、礼、智、信为人之常行，而不可变异。印度佛教也有五行之说。

《大乘起信论》中的五行，为布施行、持戒行、忍辱行、精进行、止观行。

又《涅槃经》指圣行、梵行、天行、婴儿行、病行。

按一：《大乘起信论》为佛学入门经典，本署名为马鸣菩萨著，真谛译。费长房著《历代三宝记》又加以肯定。今人梁启超反对此说，并且认为《大乘起信论》与《占察经》有关系（据日人望月考证）。占察为伪书，因而《起信论》也靠不住。

按二：印度佛教所谓五行与中国古代的五行有本质上的分别，但同属哲学范围内的著作，故提出以资辨别。

中国哲学范围内的五行，首见于《尚书大传》，武王伐纣（前文已引）时士兵且舞且唱的歌。其五行次序为水、火、金、木、土。

《参同契》上的五行，是木、火、土、金、水。

《尚书·洪范》的次序和说法是：

水曰润下，火曰炎上，木曲直，金曰从革，土爰稼穡。

还有习俗所称：金、木、水、火、土。

如按照《荀子·非十二子》的讲法，则“子思唱（倡）之，孟轲和之”在战国风行一时的“五行相生相克”之说，其次序又有不同。

“五行相生”说：

木生火、火生土、土生金、金生水、水生木，为一生生不息过程，表示五行之间的相互促进与发展的关系。它的特色是，没有孤立的来看事物，而是把物质世界的发生、发展，当作一个有机的整体来对待，显然这是正确的认识。

五行相胜说（即相克）：

· 水胜火、火胜金、金胜木、木胜土、土胜水。

它表示万物不仅有相生的一面，还并行看相克的另一面。即

万物存在相矛盾着关系。既相生又相克，构成了物质世界的和谐与有序：有相生，则物不独生独长；有相克，物物之间，有制有约，则物不相扰相烦。生克之说，实有科学至理。后世用五行之说于卜算命理与堪輿选宅，遂转入迷信，并非五行说之本义。五行说与八卦起源之论，都是“万物成因”说或“宇宙起源”论的一种创见，价值同样不可低估。

“五行”与“八卦”，既然都与“万物起因论”有关，那么，在中国古代，是八卦先于五行之说呢？还是五行先于八卦之说呢？有人认为五行先于八卦。我们则认为八卦先于五行。彼此诸般理由，已非本文范围所及，此处从略。我们立论理由只提出以下要点：

首先，八经卦内有水、火、木、气、土五大元素，而没有金。至六十四卦中才出现金（如金 铉、鼎、矢）。尽管六十四卦也出现在周代以前，但必在八卦之后，从事物发生、发展的规律看，复杂的必后于简单的东西。经卦中无金，六十四卦才出现金，以卦验史，可以断定：有金之五行，必后于无金之八卦元素说。

其次，就八卦而言，卦取物象，并非物象取于卦。有此事物，才能有此卦象。有水、火、木、土、风等自然诸物，才有此乾、坤、坎、离、巽等卦；如果无客观世界之物，则作易之人无所取象，八卦又从何而成呢？其理极为明显。客观生活中有地、水、风、火、土，相应的则有乾、坤等八卦；客观生活中没有金，因此，相应的也就没有金出现在八卦之中。

这就是我们以为八卦元素之说，先于五行元素之说的理由。

八卦元素与五行元素说有一个共通之处，它们都以“气”为发生万物万象的最根本的东西。《管子·内业》篇云：

精也者，气之精者也。气，道（导）乃生；生乃思，思乃知……。

同篇又说：

凡物之精，比则为生。下生五谷，上为列星。流于天地之间，谓之鬼神；藏于胸中，谓之圣人。是故此气，杲乎如登于天，杳乎如入于渊，淖乎如在于海，卒乎如在于已。……

精气，即王廷相的所谓元气。这种气，相结合则生天、生地、生五谷、生人，而且上天入海，无处不在，并且还可以在人身找到这种“合之在一，分之则万”的精气的存在。元气说或精气说，是中国古代哲学唯物论的基础。气，是中国哲学的科学出发点，它具体表现在八卦与五行之说中。

四、八卦的排列次序

八卦排列次序有许多种，兹分列介述于后，并对种种排列的原因作出一些分析。

1. 伏羲八卦次序和方位

次序：

一乾、二兑、三离、四震、五巽、六坎、七艮、八坤。

方位：（图见160页）

说明：

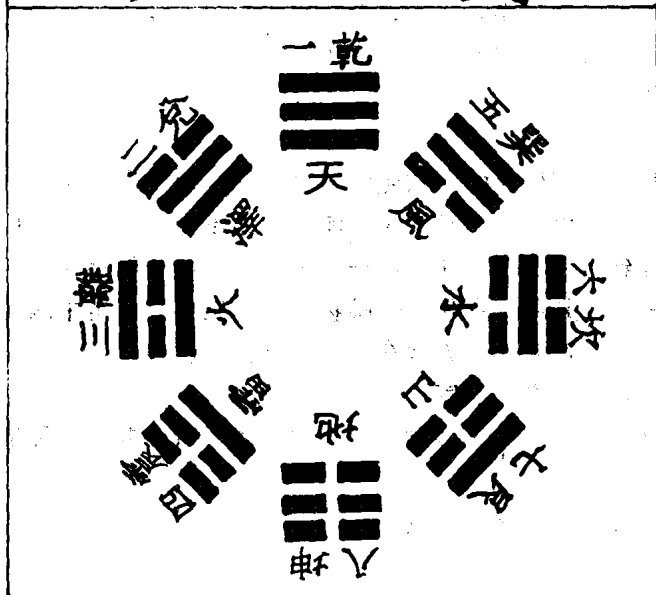
其一，《周易·说卦传》云：天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射。

①所谓天地定位，即天尊地卑，乾在上而坤在下；

②所谓山泽通气，以艮为山，卦画为三，兑为泽，卦画为三。二卦合成损卦，䷨，即泽气上腾，山气下降之象；就是损卦，象曰：“山下有泽”；

③雷风相薄，指震卦与巽卦的相对立。震为雷，巽为风。

伏羲八卦方位图



两卦合成卦画之形为 ☳ 恒卦。即恒卦象曰：“刚上而柔下，雷风相与”之象；

④水火不相射（音亦），坎为水，离为火。卦画之形为 ☵ 既济，即既济卦所谓“水火相交，各得其用”；（按：此为朱熹注）

其二，据宋邵雍说：这是伏羲四图之一，为先天之学。伏羲四图为：八卦次序图、八卦方位图；六十四卦次序图、六十四卦方位图。

①八卦相错，数往者顺，知来者逆。即从震卦由左而右（次序数为从四至一）为顺行；从巽至坤为逆行（次序数为从五至八）。

②方位为：乾南、坤北、离东、坎西；震东北、兑东南、巽西南、艮西北。前四卦为四正位，后四卦为四隅。

2. 伏羲太极、两仪、四象、八卦全图



说明：

其一，此图本称“伏羲八卦次序图”，拙见以为它实际上是从太极始至八卦终的一张全图，并不专言八卦，故正名如上；

其二，这个图以太极为一个大圆圈，以示两仪、四象、八卦均在其范围之内，并由所生。但值得注意的问题是：在两仪、四象、八卦中此图均以黑色表示阴，白色表示阳。但整个太极圆圈均为白色，很容易产生疑问。

①如果以为太极圆圈和两仪……等一样，以白为阳，那么，岂不是说太极为阳，这一来不仅失去了太极为天地未分，阴阳未判前的混沌元气的特点。而且太极作为孤阳，又违背了“孤

阳不生”的理论，则太极不可能生出两仪、四象、八卦以至世界万物万事来；

②如果太极之白表示为空虚之意，或者如宋儒所说的“理”，那么“一无如何能生出万有”来，是个很难解决的问题！甚至，会导致把全部易学建立在唯心论思想的基础，又与易学的历史实际不符；

③如果说阴阳二气之中本含在混然元气之中，那么这个太极圆图就不应作仅仅表示阳气的白色；如果以太极白色代表虚无之道，那么据此下推，岂不是两仪、四象……等全部非实有而为虚无，如此一来，全部易学岂非多余！

据说，伏羲四图，其说皆于邵雍。邵又得自李挺之，李又得之于穆修，穆又得之于陈搏。看来此图可能偏于道家之说，对于“易学”精神面貌，未能作出全面的、正确的反映，自宋以来，多遵奉此图，很少人注意到此图的一些矛盾之处。故此图的大圆圈中（太极），应以布满小点为是，不能用空白，以免滋生疑义。

3. 文王八卦次序方位图

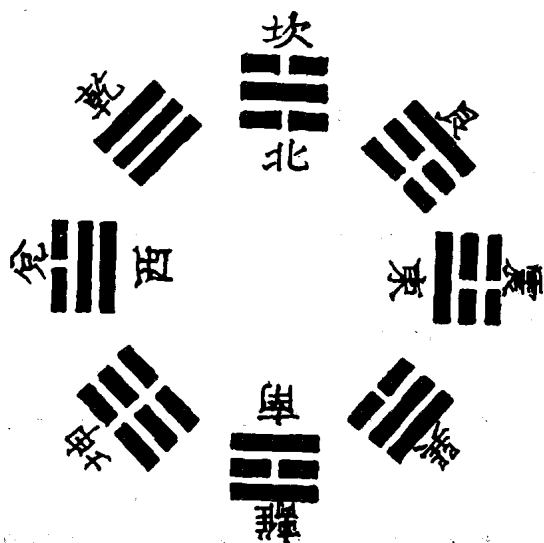
次序：所谓乾坤摩荡而生六子。即

乾、坤：震、巽、坎、离、艮、兑。

根据本书附图，可见文王八卦的次序是按父子、母女两个体系推衍而成，乾为父，以生长男震；坤为母，以生长女巽；乾生中男坎，坤生中女离；乾生少男艮，坤生少女兑。这种八卦相生之功，实际上是离开自然而言人道，离开仰观俯察，只求近取诸身。它的总方法就是以乾坤二卦为父母卦，然后以阳爻的一爻在阴爻中的位置，并由初而中、而上，而取得阳卦的另外三经卦；同样，以阴爻的一爻在阳爻中的位置，并由初而中，而上，以取得阴爻的另外三经卦。即乾生三，阴亦生三。

方位

文王八卦



说明：《周易·说卦》云：

帝出乎震，齐乎巽，相见乎离，致役乎坤，说言乎兑，战乎乾，劳乎坎，成言乎艮。

邵雍注云：“此卦位乃文王所定，所谓后天之学也。”

邵注中所谓“后天之学”，实以之与伏羲八卦所谓“先天之学”相区别。

《说卦》又云：

万物出乎震。震，东方也；齐乎巽。巽、东南也；齐也者，言万物之洁齐也；离也者，明也；万物相见，

南方之卦也，圣人南面而听天下，向明而治，盖取诸此也；坤也者，地也，万物皆致养焉，故曰致役乎坤；兑，正秋也，万物之所说也，故说言乎兑。战乎乾，乾，西北之卦也，言阴阳相薄也。坎者，水也，正北方之卦，劳卦也，万物之所归也，故曰劳乎坎，艮东北之卦也，万物之所成终而所成始也。故曰成乎艮。

参照上图，可知它与伏羲八卦有很大的不同：次序不同，卦位也不同。

值得我们注意的问题是：

其一，从历史时间看，卦既有伏羲、文王之别，则时代必有先后之分。社会生活反映于卦象上自然也有所差异，这是无可怀疑之理。

按本章前引《系辞·下传》中的十三卦、十二件事中，已明言“离”为伏羲氏时代的卦；而益、噬嗑，则为神农氏时代的卦。并且“作结绳而为罔罟，以佃以渔”，以及“耒耨之利，以教天下”，“日中为市”等说明，很符合上古各个时代的社会生活。前者，为古代渔、猎生活；后者为农业生活，以至有了“以物易物”的市场交易。到“垂衣裳而治天下”，已明言为黄帝时代的事，即国家已经出现。

对照之下，在伏羲八卦中，一开始就是“乾为天，坤为地”的天尊地卑之象，显得与历史脱节。所谓“天尊地卑”，实际上是借天地自然之义，以证君尊臣卑，父尊妻卑。它应为周代的产物，而不是伏羲氏时代的产物。

案《周礼·太卜》有“三易”之称：“一曰连山，二曰归藏，三曰周易”。杜子春云：“连山、伏羲，归藏、黄帝”。郑康成《易赞》及《易论》云：“夏曰连山，殷曰归藏，周曰周易。”又《世谱》等书虽与杜郑之说小有异同，谓连山为神农氏时期之

“易”。孔颖达对之颇有不同意见，以为创八卦的是伏羲，神农氏只是“述修，不可谓之作也”。《乾凿度》亦云：“垂皇策者羲”。凡此皆证明论易必须上推伏羲时代。其时，人民尚处“亦佃亦渔”的生活状态中，不可能首卦就推出“垂衣裳以治”的帝王统治气象。

其二，伏羲《连山》之易，以纯艮为首卦，与当时人民野处山居之实际相符合。据《古三坟·山坟·连山易爻卦大象》八官分官取象之歌，首官即为“崇山君……”，之后，相继为“伏山”，“列山”、“兼山”、“潜山”、“连山”、“藏山”、“叠山”等官。歌中虽然提到了阴阳概念，但八官各有八句，每句之首皆以阴领先于阳的，如“君阴后”、“臣阴子”、“民阴妻”……等共有七官，只有“连山阳”一官有“阳物禽”是唯一的例外。这无疑给《连山易》以纯艮为首卦，提供了证明。虽然，我们不能断定“三坟歌”为伏羲时代所遗留，但它也一定起源甚早。故此，以歌证卦则《连山易》决不会首卦为乾卦，而置艮卦为第七。

其三，今传所谓伏羲八卦，显然是在次序和方位上经过了一番大整理的结果。其构思的严密性和逻辑性都十分出色，特别运用八卦为现实政治，为三纲五常服务这些方面，决不是初步出现八卦时就能达到这样的水平和设想。

基于上述，我们认为今天所传下来的伏羲八卦，决非原样，而是改装的结果。改装的目的是为周朝的统治服务。周代尊父、尊天，反映在八卦中就是尊乾。以尊天、尊父来压倒尊地、尊母。这些，在前面我们已经提出来过，此就不多谈了。


完成这种改装的人显然是儒家，也就是以孔子为首的儒学家们。也许有人要提出疑问，既然现传伏羲八卦的次序和方位，为周代儒家进行修整的产物，为什么它要伏羲的名义，而不用文王八卦的名义？何以在现传的文王八卦中反而看不出某些特点呢？

首先要说明的一个问题是：在《系辞·下传》谈到文王的

后天八卦时，第一句话是“帝出乎震”。这个“帝”，并非指皇帝，与政治本身无联系。王弼注益卦六二“王用享于帝，吉”云：

帝者，生物之主，兴益之宗，出震而齐巽者也。

郭沫若在《先秦天道观之进展》一文中指出：

帝字在甲骨文字是作，周代的金文大抵和这相类。这是花蒂的象文。象有花萼、有子房、有残余的雌雄蕊，故尔可以断言帝字就是蒂字的初文。那么以至上神而兼宗祖神的尊贵者为什么用了花蒂的帝字来命名呢？要说果实从蒂出，由果实中又能绵延出无穷的生命，借此以表彰神之生生不息的属性也可以说得过去。

这个说法与王弼的说法有一脉相通之处。“帝”字在“帝出乎震”中并非指鬼神之神，而是指物的根蒂由震而出，“震，动也”，说明万物由震而动，由动而出生的过程。在二十四节气中有“惊蛰”这个节气，其时间在每年三月六日前后。“月令七十二候集解”云：

二月节（即现历三月）……万物出乎震，震为雷，故曰惊蛰，是蛰虫惊而出走矣。

按这个节气中，天气渐暖，冬眠的昆虫逐渐复甦，在雷声震动中出穴外活动。树木花草也在这个节气中萌芽出蒂。殷人以帝字称其祖先，是纪念祖先的生生不息的意思。所以这个帝字并无神鬼之神的含义。

这样看来，文王八卦所表现出来的内容完全是自然现象，

岂不反而比伏羲八卦更为原始自然。当然这是不可能的。这些表明：现传伏羲八卦出现应在前，而所述内容却是在后来发生；文王八卦的出现应在后，而内容却是很古老。

因此，我们怀疑现传伏羲八卦，是周人改装之后用上伏羲八卦之名，其目的在于托古以宣扬周之代殷，实为天命所归。而现传的文王八卦可能是商末周初的八卦之一，可能属于未改装过的八卦。

关于周人改装八卦以宣扬天命归周一事，虽无直接卦史上的证明，但有一些间接的资料可供映证。

其一，关于“天命”问题。

一个朝代取代了另一个朝代时，新登上政治舞台的统治阶级必定要大肆揭露前朝的阴暗面而宣扬本身的进步性。在古代集中表现为宣扬天命的“弃”与“归”的焦点上。

《虞书·皋陶矢厥谟》云：

皇天眷命，奄有四海，为天下君。

是说尧的“为天下君”，是“皇天眷命”的缘故。

《夏书·益稷》云：

惟以昭受上帝，天其申命用休。

也是宣传益稷的“受天之命”。

《商书·汤誓》云：

王曰：“格尔众庶，悉听朕言。非台小子，敢行称乱。有夏多罪，天命殛之。……夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正。”

汤就更利害了。一方命宣传“夏氏有罪”，另一方面，又说自己害怕违背天命，所以不敢不去正夏之罪。

《周书·泰誓》云：

今商王受（即纣王、名辛受），弗敬上天，降灾下民。沈湎酒色，敢行暴虐。罪人以族，官人以世。惟宫室台榭，陂池侈服，以残害于尔万姓。焚炙忠良，刳剔孕妇。皇天震怒，命我文考，肃将天威……

前半截周武王尽量揭发商王的罪恶，最后说他父亲文王受震怒的天命，对商实行天罚。这是周的夺取商统治时的政治宣传工作。

到周代商之后，大局已定，又大力宣传周是承天之命。武王说：

我文考文王，克成厥勋，诞膺天命，以抚方夏。
……予小子既获仁人，敢祇承上帝，以遏乱略……

可见古代往往以“天命不佑”、“天弃”等等来攻击对方，以“天命所归”、“天眷”等来宣扬自己。运用这种手段，一代更比一代利害。武王对商的攻击，真可以说得上是淋漓尽致。

其它的一些具体措施：

据史书记载，周灭殷之后并未立即实现天下太平，殷的后代还在进行抵抗活动，甚至还很激烈。周朝对此进行了许多工作。

其一，封商纣王之子武庚于邶，使奉受先人之祀，以不绝殷后。武庚率领殷民与管叔、蔡叔、霍叔为乱叛周，企图恢复殷朝政权。失败后，周又卦微子启代替武庚，目的当然是安抚

殷民。《尚书·多士》这篇东西就是以对殷朝的士民进行告戒和哄骗为目的。

其二，任用殷箕子等为官，以便从殷之遗臣口中寻求治天下之道。箕子向武王提出了八个方面的建议，其中第一件是“五行”，即水、火、木、金、土。第七件是“明用稽疑”。就是建立卜筮和卜筮之职，有专人担任这项工作。卜筮之数，凡七：雨、霁、蒙、驿、克、贞、悔。此外还订下了“三人占，则从二人之言”的规定。箕子所说：“汝（指武王）则有大疑，谋及乃心，谋及卿士，谋及卜筮”的解决疑难的办法，看来武王任用殷朝旧臣的做法是成功的。

很明确，箕子所建议的八点，是从商朝带过来的，连“五行”、“卜筮”之说也是如此。以卜筮而言，周代一方面接受殷代的东西，另一方面本身也作过改革和变化。

如《周礼》为先筮后卜，“春秋”则先卜后筮。《周易》“四营”先用六用九，后又弃九不用，仅用一和六。周初据出土卜骨还有数字卦，后来才变为卦画等等，说明箕子的“易学”建议，周朝虽没有完全接受，而是进行了较长时间的修订，以符合自己统治天下的要求。殷朝的《归藏》易，以纯坤为首，崇地；《周易》则以纯乾为首，崇天。就是周改殷易的最好证明。

《周易》首卦“乾”中，大谈“六龙”，这与周以龙为饰显然有关系。夏为天统，殷为地统，周为人统。《孟子·公孙丑》云：

天时不如地利，地利不如人和。

孔孟二儒都是极力推崇周之盛德的。孔子曾慨叹“久矣，吾不复梦见周公”；孟子也称颂周公为“古圣人也”。所以孟子“天时……”这段话大有为“周之人统”作宣传的作用，以压倒夏、殷二代。

古代人很信鬼神，殷人尤其如此。因此，周人利用八卦作为工具以宣扬周的“受命于天”，完全可以理解，决非我们捏造。周人把以乾为首卦的八卦推给伏羲氏，正好利用这位上古的圣人来做宣传，表明周的崇天是来源已久，有卦为证，以吓服殷人和一般奴隶。周人为了巩固自己的统治，武王、周公又非常重视从思想上去控制殷人，多方面对殷人做了怀柔的工作，却偏偏不利用八卦，这是不可能的。周以箕子的八点建议为基础，进行对八卦的改造工作是不言而喻的事。当时，“卜筮”是家喻户晓的事。但人民掌握的是简易筮法，而不懂其中的许多道理。周人乘机加进去自己的东西，能在意识形态领域中收事半功倍之效，这一点周人当然很清楚。

在“易”学上本来就有“殷人尚质，周人尚文”的讲法。“文”，本有文饰之义。今传《周易·系辞》中堆集了许多儒家思想，就是周人文饰八卦的最好证明。把天道与人道联系起来，把自然现象与社会政治联系起来，这是《系辞》中贯串着两大思想。《系辞》虽然还阐述了许多哲学、修身、齐家，夫妇、男女，气候、商旅的许多有益的内容，但在《系辞》等十翼的作者来讲，恐怕这些只是他们目的一部分；另一部分则是为了宣扬“周之盛德”服务。

我们今天研究《周易》，只着眼在它那有益的部分，而不重视它那为“周德”服务的部分，这是由历史的条件来决定的。可以说既与改写八卦和十翼的人的意向并不一致，也与当时人民接受八卦及大传影响的心理动向也背道而驰。

通过上述，我们初步达到两个结论：

其一，现传“伏羲八卦”并非原样，而是经过周人改造过的产物，而把它归之于伏羲名下；

其二，周人这种改造八卦的工作，与巩固周人的统治大有关系。它与“释箕子囚，封比干墓，式商容闾，散鹿台之财，

发钜桥之粟……”等行为出于同一目的：怀柔以服殷人之心，以固周人之治。

除上述伏羲，文王两种八卦的次序外，还有下列一些八卦排列形式。

长沙马王堆出土《帛书周易》八卦，据邓球柏《帛书周易校释》云：“帛书八卦卦序不同于通行本卦序。帛书卦图下体之八卦的顺序同其上体八卦的顺序也不相同。”

上体为：

☰	☷	☳	☱	☵	☲	☴	☶
键	川	根	夺	赣	罗	辰	筭
(乾1)	(坤2)	(艮3)	(兑4)	(坎5)	(离6)	(震7)	(巽8)

下体为：

☰	☳	☵	☱	☷	☲	☴	☶
键	根	赣	辰	川	夺	罗	筭
(乾1)	(艮2)	(坎3)	(震4)	(坤5)	(夺6)	(离7)	(巽8)

又《元包》八卦卦序为：

☷	☰	☳	☱	☵	☲	☴	☶
(坤1)	(乾2)	(兑3)	(艮4)	(离5)	(坎6)	(巽7)	(震8)

按《元包》一书为“唐易”，据说是后周卫元嵩所撰。著法用三十六策，以三为揲。清潘咸称其出自《归藏》，于古有据云。

太极图，民间把它当作神灵之图，雕画于大门之上，认为可以避邪驱恶，这种盲目迷信，当然大可不必，也还有另外一些“上智”之士，则完全认为它完全不屑一顾，也大可不必。今人胜过古人之处极多，但今人不及古人之处也大有存在。世界七大奇迹，使今人顶礼膜拜，中国的《易经》八卦，我看也是如此。它还有很值得我们认真研究之处。菲薄古人，往往是菲薄自己。



还有两个字的问题在此提出来谈一下：

一个是“象”字，上面从八，下面从象。

象，据近年出土动物遗骸证明，中国古代有象，不限于西双版纳和广西崇左等地区，黄河流域也有。

《殷虚书契前编》三，三一，三有：

今夕其雨，获象。

又《卜辞通纂》二一片中有“获×百四十八，兔二”的记载，罗振玉考释象为象二。

确定古代中国许多地区有了庞然大物的象之后，对大量出

现在《易经》中的“象”字就不感到突然。古人也有以象为名字的。又《礼记·玉藻》：“笏，天子以球玉，诸侯以象。”按“象”即象牙。可见“象”之为物在古代人心目的印象和地位了。

象，在卜辞中是个常见的词。

《天壤阁甲骨文存》八片有：“癸亥，卜，癸贞：旬△𠄎？一日，象，甲子……”。

《增订殷虚书契考释》云：

象，当读为象。《周礼·大卜》：“以邦事作龟之八命：一曰征，二曰象，三曰与，四曰谋，五曰果，六曰至，七曰雨，八曰廖。”卜辞之象当即八命之二。云某日象者，言某日当有象，盖卜者得兆后之繇词也。其下所记，则占验之辞。所卜有验有不验，当日不验而验于次日或更后者，亦从而记之，则有迟一日以至三日者矣。

先将甲文的几个字解释一下：

“癸”，读近侯音，为主持这次贞问的人。“△”形，是此处损缺一个字。

“𠄎”，作“害”字解，如无𠄎，即无害，有𠄎，即有害。在卜辞中比较“亡（无）尤”之意略为严重一些。

关于“象”字读音问题，我们以为当读如“驪”，湖南人读象字音至今仍读为“驪”。“象”上之八字读如“别”音，八象二字急读则为“驪”。

“象”的含义，唐兰先生释为“卦验”，深表赞同，至于说“象”字即《周礼·太卜》的八命之二，则似乎还可以探索。

“太卜”之“八命”，是指龟卜的八件大事。象字上从八，


下从象，作为八事用龟取验之义讲可以理解，以八为八事之数，以象表示龟卜，以别于用策。如果专用于八事中的第二件事，那么“象”字的上从八，就未免失去了兼辖八事之义了。贾公彦“疏”云：

云国之大事待蓍龟而决者有八。谓此八者皆大事。

除此八者即小事，入于九筮也。

所以，“象”字以指八事用龟为宜，以为专指八事中的第二事则欠妥。因为“象”一事，据郑康成与贾公彦注释，不过为气象变异之占，实是八大事之一事，八事在“征”（战争）之后，可见造一“象”字专指其事是不合理的。象，即八件大事，龟卜后皆取卦验，如以为只有“气象变异”一事要取卦验，决无是理。

另外一个“罟”字。读“画”音。看来也是上四下卦的急读。这个字本作为围棋盘的方格子解，象形之词。又作田畦。依我们的意见，以上两解，可能均非造字之本意。按此字上从“四”，照说即网罟之网字的省形，下从卦，据《周易·系传》“古者包羲氏……作结绳而为罔罟，以佃以渔，盖取诸离。”这样看来，罟字上从网，下从卦，正好是“为罔罟”取象于离卦的意思。所以罟字可能是离卦二字的合义。离、罗二字通用，未母双声、歌部叠韵。罗，也就是网。离又通罹，鸟落网中曰罹。《诗经·王风·兔爰》云：“有兔爰爰，雉离于罗”，即野鸡掉在猎网中去了，离即罹字。

有友人相告，“罟”字上从数字四，非从网。这也有可能（但古文四作）。不过四卦之义很有可能是指老阴、少阴、老阳、少阳而言，也有可能是指八卦中的四正位卦。总之，罟字与八卦有关。作棋盘上的方格，或作稻田田界解，大约均为后起之义，因为八卦卦画有横画而无竖笔，不似阡陌纵横之状。

网有许多目，可象棋局之方格，不过，有了网字就够象形棋目了，下面何必又从卦呢？故此，“罫”字与“象”字同属一类之字，与八卦有关，是一种合音兼合义之词。

至于八卦与科学的关系，我们将在下章中讨论。









第五节 六十四卦

一、六十四卦的形成

由八卦进一步变为六十四卦，在数目上是 8×8 的结果。在卦画上则是通过八经卦的重与复等手段而来。



1. 什么叫“重卦”

所谓“重”，是指同一经卦的卦画原型不变，由三爻重为六爻。如下列各卦：

			
下、上均为乾	下、上均为坤	下、上均为坎	下、上均为离
			
下、上均为震	下、上均为巽	下、上均为艮	下、上均为兑

2. 什么叫复卦

复卦是指由不同的经卦交相叠合，其特点是上下卦决不同为一卦，与上述重卦完全不同。用这种方法构成的有五十六卦。如：

 下乾上坤，为泰卦，  下坤上乾为否卦，

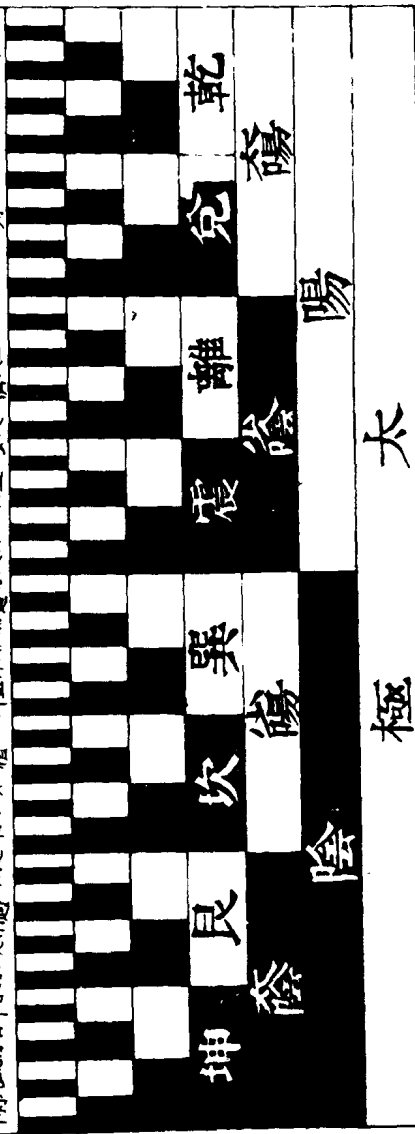
 下坤上艮为剥卦，  下艮上坤为豫卦。

这是一类，是两个经卦上下互易其位，而构成两个不同的别卦。重，即同卦相叠，复即异卦合。两者共组成六十四卦。

二、六十四卦的排列组合

1. 伏羲六十四卦次序图

伏義六十四卦次序

[illegible]

说明：

其一，这张图就是前列伏羲八卦次序图的重复。即根据乾一、兑二、离三、震四、巽五、坎六、艮七、坤八为下卦三爻；其上三爻则各以其序重之。

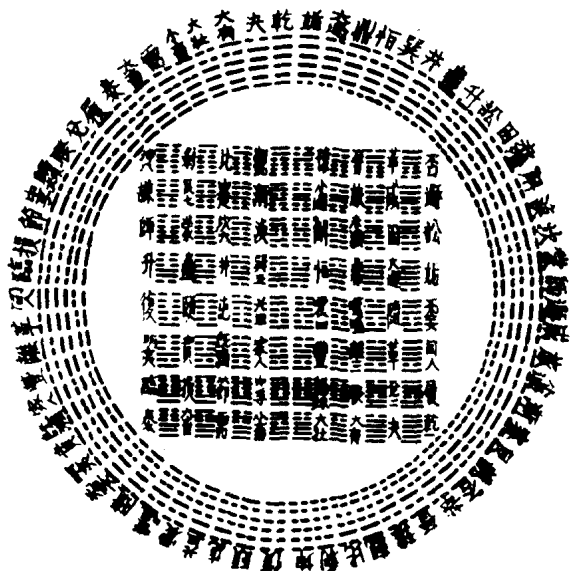
其二，邵雍说此图八分为十六，十六分为三十二，三十二分为六十四，尤见法象自然之妙。

其三，此图反映了从太极开始→两仪→四象→八卦→六十四卦的全过程次序。仍以黑为阴，以白为阳。

其四，此图所列之六十四卦次序，仅为六十四卦次序之一种。八卦有多少种排列组合次序，照理六十四卦也有多少组合次序。

2. 伏羲六十四卦方位图与说明：

伏羲六十四卦方位图



说明

其一，据朱熹《周易本义》云：

此图圆布者，乾尽午中，坤尽子中，离尽卯中，坎尽酉中。阳生于子中，极于午中；阴生于午中，极于子中，其阳在南，其阴在北。

按：中国古代已用天干和地支来纪录岁、月、日、辰。

天干为甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸，其数为十。

地支为子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥，其数为十二。

天干地支二数相配合（如甲子、乙丑……）得六十之数为一花甲（六十年一周转）。

以十二地支纪十二月。

古代称一年为四季，春、夏、秋、冬，也就是四时。

又一天也可以分为四时，这就是子、午、卯、酉。《灵枢·顺气一日分为四时》：“朝则为春，日中为夏，日入为秋，夜半为冬。”

《素问·金匱真言》云：“平旦至日中，天之阳，阳中之阳也；日中至黄昏，天之阳，阳中之阴也；合夜至鸡鸣（半夜），天之阴，阴中之阴也；鸡鸣至平旦，天之阴，阴中之阳也。”

把这些配子、午、卯、酉，就成为《周易本义》中的那些话：

乾尽午中，以午时为一天正午（按现在时间约为中午十二时至二时），阳气盛极而衰而一阴生，故乾尽于午；坤为阴气生于午，而极于子中（半夜），因为阴气至子时也盛极而衰，阳气渐生之故。其它离尽卯中，坎尽酉中皆同如上释。

再把这些配上方位，那么就是邵雍所讲的乾南、坤北、离东、坎西；震东北、兑东、巽西南、艮西北的四正四隅了。

以上是从六十四卦排成圆阵而言，下面是从六十四卦排成方阵而言。

其二，《周易本义》云：

方布者，乾始于西北，坤尽于东南，其阳在北，其阴在南。此二者（指圆阵与方阵），阴阳对待之数：圆于外者为阳，方于中者为阴。圆者动而为天，方者静而为地者也。

按一、“乾始于西北，坤尽于东南”是从空间来讲的。方阵中的乾 ☰ 卦处在西北角，而与圆阵的否卦 ䷋ 相对待，表明阳气由此而逐走向盛极的地位；坤卦与外圆中之泰 ☳ 卦相对待，表明阴气至此盛极而衰。

按二、所谓“圆于外者为阳，方于中者为阴”，是指天能包地，即与“浑天”说相似。

按三、所谓“圆者动而为天，方者静而为地者也”。这本是解释“按二”内容而言。实际上即“圆而动”者指时间；“方而静”者指空间。从今天科学的成果看：时间是向前伸延的，是无尽止之期的。“圆”，正表示伸延无尽之意。我们不要把这种圆转无尽表示时间的方法，看成机械的循环论。孟轲的“五百年必有王者兴”，与“易”的时间圆转观并不尽同。

“方而静”者为地表示空间。

《淮南子·原道训》注：“四方上下曰宇，古往今来曰宙。”

前指空间，后指时间。这是人类对于宇宙的总认识。这种认识总的都在说明空间与时间都是无限的。这是传统的关于时空的认识。

恩格斯在《反杜林论》中说过：

物质世界的有限性所起的矛盾，并不比它的无限性所引起的少。

这是因为宇宙的有限与无限问题，都只是一种科学的假说，都需要得到最后的证明，并且要得到这种证明，无论是哪一种假说都很困难。辩证唯物主义认为宇宙是无限的，一方面是说空间的发展是无限的；另一方面是说时间的延伸也是无限的。这有利于我们对宇宙的探索与追求，有利于物质的不生不灭的认识。认为宇宙是无限的，实质上就堵塞死了“有生于无”的大门。因此，这个问题也牵涉到“易”的起源问题，我们在此谈到这些，并非节外生枝，其实每个易学家都应该注意到这一点。

现代西方哲学家和科学家对宇宙的有限无限的问题也争辩得很激烈。

有的认为宇宙是无限的，这派学者不仅是辩证唯物论哲学家，还包括一大批科学家；有一些学者认为时间是无限的，而空间则是有限的；另一些则认为宇宙是有限的，这既包括许多宗教界人士和某些科学家。此外，还有些人认为宇宙是“有限而无边”。我们不想一来谈这些。与八卦有关的是“无中能不能生有”这一问题。

当今世界上流行一种“暴涨宇宙论”。有人认为这一理论证实了“有生于无”。其实并不如此，暴涨宇宙论这种理论是把物质世界的虚空，当成了绝对的虚空。阿拉伯哲学家伊本·西拿说：

虚空——这是无有的，若虚是什么都没有的话，那么怎能说这两个物体之间的虚空比另外两个物体之间的虚空大？

现代物理学认为：真空是物质的基本形态。苏联物理学家说：

真空绝不是物理实在的“贫穷”户，在一定意义

上是最“富有”户，这是以真空具有高度混沌和不确定的一类“潜存在”为条件的。潜在（虚）意义上的真空包含有一切可能的粒子和状态，它们在合适的条件下可以从真空中产生出来，同时真空中又没有任何现实的东西。

（引自A·M·莫斯科捷帕宁科，B·M·莫斯科捷帕宁科著：《物理学和哲学中的真空概念》一文）

这种具有高度混沌的，包含有一切可能的粒子和状态，本身既没有确定性、又不是任何现实的东西的真空，对照一下中国古代的太极元气说，令人感到非常相似。

太极的特点，就是无位、无体、无所。它不是现实世界任何东西，然而，它却能化两仪、生四象、八卦，以至生天下万物。太极在两仪未判之前为混沌一物，在适当的条件下，它就能生出万物来。

西方科学家们从实证科学中达到了“真空是物质存在的基本形态”这一结论；中国古代哲学家则是从实践的生活和丰富的想象中达到了这一结论。正象《周易·系传》下所说的那样：“天下同归而殊途，一致而百虑。”

“易”不言无。我们的理解，“易”是从宇宙全有的观点出发来探索它的。在有无的问题上，德国数学家、哲学家莱布尼兹提出了这样一个疑问：为什么存在着“有”，而不存在着“无”？他自己的解答是：“无比有更简单，更容易”。到目前为止，在自然界中所实现的总是科学家们从实验中知道的物理客体的形式，是有而不是无。“易”学中常用“散则万殊，合则归一”的提法，来概括太极→六十四卦的过程。这种“从一到万，从万归一”格式中的“一”，只能是从“一有”到万物之有，再由“万物之有，复归于一有”，而不能由“一无到万物之有，

复由万物之有，归于一无”。

近年来，英国的科学家霍金等鼓吹一种宇宙创生的量子理论，企图把这种研究的后果与前面我们提到过的暴涨宇宙论连结起来，以便实现他们宇宙可以“无中生有”的设想。对于这些，我们知之甚少，暂且搁下不谈，拭目以待这些学者们的新发现。

小结：

从太极开始到六十四卦为止，我们发觉历史上的“易”学家们对世界的研究是多层次的。这些层次表现为：

1. 最原始的层次，是世界的起源问题。我们的先哲提出的“太极生两仪”，就是从混沌原气到阴阳二气，实际上是从有到有。

2. 由两仪到四象、八卦，是对现实世界中的自然现象，如天地、水火、气候……等的认识和描摹，以至万物之间的关系的认识。这是第二层次。

3. 由八卦到六十四卦以至三百八十四爻，是第三层次。这一层次是人们的视野由自然界扩大到了人类的历史社会，以及人类社会各阶层之间相互关系等等。

4. 重要的是：我们的先哲们并没有以为上述三个层次能把整个世界问题概括以尽，还表示客观世界还存在着他们所不知道的层次。这就是《周易·系辞》下所说的“过此以往，未之或知也”的“物不可穷，故受之以未济”层次。

横贯在上述层次中的一条总规律，就是“生生不息”。先哲们精湛的指出：世界的每一层次的发展，都是由于物质的运动、变化所产生的。没有物质世界的生生不息运动，就没有人类历史和自然界历史之可言。对于古代先哲这一提法，现代易学家们都予以肯定。但也有些人不无遗憾的指出：与唯物论辩证法的运动观相比较，“生生不息”的认识还是肤浅的……等等。

这种观点无疑也是正确的，我们也表示同感，但有一点必须强调：生生不息规律，是一条普遍的，万古不灭的规律。在时间上它比马克思主义的有关规律的提出，要早两千年以上。对“在真理面前还是真理”的认识，不应当妄加菲薄。

贯彻在太极至六十四卦中的思维活动是全方位的又是时空合一的。

从全方位看，从八卦到六十四卦，不仅有东、南、西、北四正位，还有东南、西南、东北、西北等四隅。有内外（天外地内），有上下（天上地下），还有正、背。

从时空交错看，八卦与六十四卦用时间和空间构成基本框架。我们的先哲们没有犯牛顿在绝对时空上的失误：一是把时空形式与物体运动分割开来；二是把物体运动的时间形式与空间形式割裂开来。我们的先哲能把时间与空间在一定程度上联系在一起来进行思考。

王弼在《周易略例·明卦适变通爻》中说：

夫卦者，时也；爻者，适时之变者也。夫时有否泰，故用有行藏；卦有大小，故辞有险易。一时之制，可反而用也；一时之吉，可反而凶也。

有人说王弼注“易”的精华，就在“唯时”这一点上很有道理。清朝的惠棟在《易汉学》中提出：

易道深矣，一言以蔽之曰：“时中”。孔子作《彖传》，言时者二十四卦，言中者三十五卦。《象传》言时者六卦，言中者三十八卦。

我们丢开言“中”这一问题不谈，从言时的卦数来看，表

明时间问题在“易”学中与时空学说占有同等重要的地位。

宏观的时空观，在易学中是把天地的运动变化与时间联系在一起。《周易·革卦》“彖”曰：“天地革而四时成”；又《周易·旅卦》“彖”曰：“旅之时义大矣哉”。旅指旅居、旅行、商旅……等等，并非如朱熹所云，专指“羁旅”。无论哪种“旅”的行为，都有一个共同的特点，就是“旅非常居”，即东南西北都得起，因此时间问题显得特别突出。这种方位与时间的关系，最明显的是表现在《尚书》中。如《尧典》云：

分命羲仲，宅嵎夷……平秩东作，日中星鸟，以殷仲

春；

申命羲叔，宅南交……日永星火，以正仲夏；

分命和，宅西……宵中星虚，以殷仲秋；

申命和，宅朔方（北方），日短星昴，以正仲冬。

方位是东南西北，时间是春夏秋冬；星宿运行则有鸟星、火星、虚星、昴星，于此以表示夏季日永（长），冬季日短。春分秋分，则昼夜平均。把时间的推移与方位结合得很紧，这是中国时空观的特色。

中国古代的时空关系不但不互相分离，而且正因为时空的结合，万物的生、壮、成、衰，也与之密切相关。如《尚书·尧典》云：

（仲春）厥民析，鸟兽兹尾（滋生交尾），

（仲夏）厥民因，鸟兽希毛（天热，毛渐稀）；

（仲秋）厥民夷，鸟兽毛毳（毛重生也）；

（仲冬）厥民隩（隩，房屋，天寒，民居于室），鸟兽氄毛（鸟兽之毛柔而厚，以御寒）。

时间、方位又与人民、鸟兽和生产等联系起来，这更显得出中国的时空观，既有宏观的一面，又有微观的另一面。宏观上时空联系全宇宙；微观上联系人民生活、生活。

由八卦到六十四卦，还反映出中国古代先哲的系统观。

从太极开始到六十四卦，不但经历了三个层次，而且层次与层次之间，既有上继下启的系统性，各层次之间又有其各自的独立性，有其不同于其它层次的具体内容，并且各层次这些独立的内容，又服从于整个体系。中国古代没有系统工程这个概念，但是“易”学的整体性却表现在它的系统性的实际认识上。

此外，前面我们说过，由太极到两仪，以至六十四卦，“易”学采用的是二分法。在分类学中，无论是二分法、三分法和多分法，决定它们的结论是否正确，有许多规定，但其中最重要的有两条：

其一是，分类的根据必须是被分对象的本质的东西，而不是表面的一般现象；

其二是，分出的各子项之间不能互相混淆不清，应具有其各自的特性和范围。

比照之下，我们觉得“易”学运用二分法对“易”学对象进行分类，根据是以“有”为基础的混沌元气。由此下分，而阴阳二气，而四象，而八卦，而六十四卦，层层下分，始终未违背分类学上的原则，也未发生上下超越的行为，这是经得起科学验证的。

我们认为“易”学的科学性与它这种多层次思维，全方位思维，时空合一思维，联系实际的思维，系统性思维是分不开的，是与它自始至终采用二分法分不开的。

第三章 易与科学（上）

在三四两章中，我们将谈三个问题：

一、易与上古科学；

二、易与中古科学；

三、易与现代科学。

第一个问题所要谈的，是“易”学的起源与科学的关系，其中特别是与天文学、数学、农业科学的关系。我们的观点是：在古代，科学与迷信总是混淆在一起。“易”学对这两个方面都有所吸收。但是，易学的科学成份却是与上面这些科学分不开的。

第二个问题所要谈的，是随着社会的发展，社会进步了，科学有所发展，人民的文化水平也有了提高，易学也随之而大有发展。它的广泛适应性也越来越明显，因而很多学科学乃至某些傍门左道学说也将“易”学吸入它们的范围之内，有的是为了壮观门户，也有的是为了深入发展各自的学说。

第三个问题是指现代科学中，特别是宏观世界与微观世界，自然科学与社会科学蓬勃发展的今天，我们必须重视西方科学家们所提出的，西方自然科学要到东方哲学中找根据这一问题；要重视有那些科学的确能与“易”学挂得起钩来，既不是攀龙附凤，也不是牵强附会。

这样做，有一个最终目的，是为了更全面、更深入的认识易学，估价易学。这样做，既不是为了“敝帚自珍”，也不至“弃家珍如敝屣，而津津乐道邻里的破铜烂铁。”

由于我们对某些科学的修养差，或知之甚少，因此，关于某些现代科学，我们以介绍专家学者的成果为主，而以略陈己见为副。方家与广大读者谅之。

第一节 “易”与上古科学

一、“易”与天文历法

农学、医学、天文学和数学，是中国古代最为发达的四门科学。而“易”学根据现存的文献资料来看，它们彼此之间存在着密切的关系。

历法是古代天文学中重要的部分。各个朝代都有专设的官吏和专门记载以研究和保存历法的历史材料以及当时的天象和气候变化等等。在史书上都设有这方面的篇章。如《历志》、《律历志》等。

中国古代历法，不仅具有欧洲各国之长，同时又有自己的特点。研究和计算朔、望、二十四气节和安置闰月等编订日历等工作，同时中国古代还熟悉于日月运行的计算。这种有关日、月运行的计算，与易学的形成有密切的关系。它是形成易学中日、月、天、地，阳、阴和对待、运行等相矛盾观念的最根本来源。

有些概念，需要解释一下。

朔望：朔指月球与太阳的地心黄经相同的时刻。这时，月球的位置在太阳与地球之间，几乎和太阳同时起落。月球向地球的这一面因为照不到太阳光，所以生活在地球上的人类，就看不到月球了。一般的说，指的是夏历每月的初一左右。

望指月球位置与太阳黄经相差 180° 的时刻。这时地球的位置在太阳和月球之间。月球向太阳的一面照遍太阳光，所以生活

在地球上的人类，就能看见月球呈圆形，光辉澄彻。人们称之为满月或望月。一般说，望总是在夏历每月十五日左右。

从朔到下一次朔，或从望到下次望的相距时间，称为一个朔望月，约为29.53059日。这三十天不到的时间数是个平均数，并非月月如此。由于月球绕地球和地球绕太阳的轨道运动并不相同，因此，每两次朔的时间也不相等。最长与最短之间，可以相差十三个小时。在历谱的安排中，一般是大小月相间，经过十五至十七个月，根据相差时数的累加，就会出现接连两个大月（夏历，以三十天为大月，二十九天为小月）。

二十四节气

节气的安排决定于太阳。起源于黄河流域。它是古代祖先长期农业生活经验的积累，是我国长期以来从事农业的根据，对农业生产活动起指导的作用，并流传国外。

说明：

其一，春分、秋分，称为二分；夏至、冬至称为二至。

其二，这张表上用的公历的时间，与夏朝、殷朝和周朝的节气月日都不相同。

其三，这张表是根据“平气”的方法制定的，每一个月有一个节气和中气。例如：立春为正月节，雨水则为正月的中气等。表中凡言×月中，即指该月的中气。

闰月

根据中国通用的农历，十二个朔望月比一回归年约少十一天，需要设置闰月来调整季节，否则季节就会随着年复一年而出现节气上的差误，因而导致农业生产活动赶不上节气的要求，这对农业十分不利。设置闰月就是为了避免这种情况的出现。

据甲骨文和《夏小正》记载，夏代历法已有十三月，即设置了闰月。

《殷虚书契前编》三、二、六有：

二十四节气表

春季	节气名	立春 (正月节)	雨水 (正月中)	惊蛰 (二月节)	春分 (二月中)	清明 (三月节)	谷雨 (三月中)
	时间	2月 4日或5日	2月 19日或20日	3月 5日或6日	3月 20日或21日	4月 4日或5日	4月 20日或21日
夏季	节气名	立夏 (四月节)	小满 (四月中)	芒种 (五月节)	夏至 (五月中)	小暑 (六月节)	大暑 (六月中)
	时间	5月 5日或6日	5月 21日或22日	6月 5日或6日	6月 21日或22日	7月 7日或8日	7月 23日或24日
秋季	节气名	立秋 (七月节)	处暑 (七月中)	白露 (八月节)	秋分 (八月中)	寒露 (九月节)	霜降 (九月中)
	时间	8月 7日或8日	8月 23日或24日	9月 7日或8日	9月 23日或24日	10月 8日或9日	10月 23日或24日
冬季	节气名	立冬 (十月节)	小雪 (十月中)	大雪 (十一月节)	冬至 (十一月中)	小寒 (十二月节)	大寒 (十二月中)
	时间	11月 7日或8日	11月 22日或23日	12月 7日或8日	12月 21日或22日	1月 5日或6日	1月 20日或21日

辛巳、卜大贞，出（有）自上甲，元示三牛，二示一牛，十三月。

可见中国历法的制定非常早。春秋战国时，我们的祖先已发现十九个回归年与二百三十五个朔望月非常接近。

夏历又称农历，又称阴历。它用严格的朔望周期来定月，又设置闰月使每年的平均长度与回归年相近，所以在实质上它属于阴阳合历。俗谚称“五年两闰”。以使节气相差不会太远。

1. 中国古代关于天文历象的观察

在天文方面，中国《尚书·尧典》中已有较详记载。关于观察天象的书中说：

乃命羲和，钦若昊天，历象日月星辰，敬授人时。

按尧帝约为纪元前二十四世纪时的领袖人物。在那个时候，已经分派了羲仲、羲叔、和仲、和叔等人为专职天象观察官吏，并分驻东南西北四方，观察日出、日落、日长、日短，春夏秋冬四季的节气，还定出了相关的星宿，如“日中星鸟”、“日永星火”、“宵中星虚”、“日短星昴”等。

天文仪器，据《尚书·虞书》云：

正月上日，受终于文祖。在璇玑玉衡，以齐七政

……

上句说帝尧终于祖庙。下句说帝舜即位，用璇玑等可以运转的观察日月五星，以正天文的仪器，来观察自己的即位，是否合乎天心。《周易·贲卦》“彖”云：“观乎天文，以察时变”，《周易正义》云：“日月星宿运行于天，是为天之文也”。

蔡邕注云：“玉衡长八尺，孔径一寸，下端望之，以视星宿，盖悬玑以象天而衡望之。”

这些表明纪元二千多年前中国不仅重视观察天象，并且还有观察天文的仪器。这虽并不可靠，但应该是有所根据的。

《尚书·胤征》云：

惟时羲和，颠复厥德。沈乱于酒，叛官离次。傲扰天纪，遐弃厥司。乃季秋月朔，辰弗集于房。瞽奏鼓，啬夫驰，庶人走。羲和尸厥官，罔闻知，昏迷于天象，以干先王之诛。政典曰：‘先时者，杀无赦，不及时者，杀无赦。’

内容说主管天文的官、羲、和等不负责任以至季节举报工作紊乱，一般老百姓都知道了，而羲、和等公然一无所知，根据国家法令，报节令不准的都要杀头。

这段引文进一步证明了，古代重视天文工作到了何等程度，这显然是由古代渔猎农业生产的需要决定的。误时者杀，比今天报错天象的处分要严厉得多。

2. 古代历法、夏小正

《尚书正义》云：

胤侯，夏之卿士，引政典而不言古典，则当时之书，知是夏后为政之典籍也。

又云：

先时、不及者，谓此历象之法，四时节气，弦望晦朔，不得先天时，不得后天时。四时、时各九十日有余；分为八节，各四十五日有余也。节气者，周天三百六十五日四分日之一。四时分之，均分为十二月，则月各得三十日十六分日之七。以初为节气，半为中气，故一岁有二十四气也。计十二月每月二十九日强

半也。以月初为朔，月尽为晦，当月之中曰月望，故以月半为望。望去晦朔皆不满十五日也。又半此望去晦朔之数，名之曰弦。弦者言其月光正半如弓弦也。晦者，月尽无月，言其暗也；朔者，苏也，言月死而更苏也。

这一段引文，把一年四季、十二月、三百六十五日又 $\frac{1}{4}$ 之一日说得很详细；又对朔、望、晦、弦等概念讲得简单扼要，是一段使我们详细了解古代天文与历法的好文字。

在此基础上，我们再来看夏代的历法《夏小正》的一些记载。按《夏小正》一文，原为《大戴礼记》中的一篇。《隋书经籍志》在《大戴礼记》之外，另有《夏小正》一卷，可知当时已有《夏小正》的单行本流传。

夏代的历法，主要有四个主要环节，这便是纪年、纪月、纪旬、纪日。

纪年。以十二个月为一年，除十一月、十二月和二月这三个月外，其余九个月都用一些显著的星象作为标志。一年又分为四季。《尚书正义·舜典》有“禋于六宗”之说。什么是六宗呢？禋是祭祀之名。六宗，刘歆认为指“乾坤六子：水、火、雷、风、山、泽”。这里就直接用八卦来解释六宗。刘歆为汉代人，他的解释是否符合《尚书》原意，不得而知，但想必有所根据。因为刘歆博学，而且是古文经的权威，虽有主观改编古籍的缺点，但他的《古文尚书》确有它的来源。先秦书籍，经过秦始皇和项羽的两次焚毁，损失严重。由于《周易》被古人当作卜筮之书，所以未受秦火之灾，在汉代非常盛行。所以他注“六宗”为“乾坤六子”，至少是战国时期的看法。马融注“六宗”又与刘歆不同，马说：

万物非天不复，非地不载；非春不生，非夏不长，非秋不收，非冬不藏。此谓六也。

马融之说，不仅把一年分为四季，同时还把四季与万物生、长、收、藏的关系交待很清楚，并且与《尚书·尧典》所载“仲春、仲夏、仲秋、仲冬”之说相符。由此可知，夏代“纪年”是富有科学性的。

一年分四季，则时间有长短之别，气候有寒暑之分，春去秋来，既是时间上的代替，又是万物种收时节，八卦中的“生生不息”观念和运动变化等规律观念的起源，正含蕴在这种实际生活之中。作为一个农业生产者来说，时间不是空洞的东西，而是处处与人的生活环境联系在一起。人们是从与生产相关联的万物荣枯中来体认时间，并非从时间中来体认客观世界。

《尚书·尧典》云：

帝曰：咨汝羲、和、期，三百有六旬有六日。以
闰月定四时成岁。

期，指四季历遍一周，为三百六十六天。何以为三百六十六天呢？因为每月三十日，十二月共三百六十。另余六天，加上每年有六个小时，故一年共余十二天。这样，不到三年，就可以多出一个月来，所以就设置一个闰月，以定四时节气和一年的历象。

殷人只称春、秋，甲骨文中至今少见夏冬二字。这是因为农业生产春天播种，秋天收的缘故。《说文解字》云：“年，谷熟也，从禾，千声。”又三国孙炎云：“年，取年谷一熟也。”即谷熟一次为一年，所以“五谷丰收”称“大有之年”。

胡厚宣《殷代年岁称谓考》中云：

殷代自盘庚迁都以后，早期称年为年、为岁、为春、为秋；至晚期，始称为祀，亦以事纪年。

胡在同书中又云：

殷人以岁星之名为年岁之称，则其不特已知岁星（木星）之存，且或已知其运行。

按木星约十二年（实为11.86年）运行一周天。天文学上把周天划为十二分，称十二次，木星每年行经一次，就用木星所在星次来纪年，因此，木星被称为岁星。

按《尚书·尧典》注“日月交会”云：

谓日月交会于十二次也。寅曰析木，卯曰大火，辰曰寿星，巳曰鹑尾，午曰鹑火，未曰鹑首，申曰实沈，酉曰大梁，戌曰降娄，亥曰娵觜，子曰玄枵，丑曰星纪。

这就是木星运行十二次的星名。如岁在析木，即表示木星运行所在年次为寅。（下以此类推）。这种纪年方法，便于官家和人民之间交往，也不至各国用各国的时间，产生混乱。

纪月

《夏小正》的纪月，前面已经谈到过一些。它是以月亮的圆缺一次为一个月，并且还有大小月之分。据朱芳圃《甲骨学商史编》中云：

在一个残缺不完的卜旬龟板上……发现了商代的月份已有了大小建的关系，就是大月三十天，小月二十九天。

大建即大月，小建即小月。

殷人纪月次序以一、二、三……十一、十二，如遇闰年，则有十三月出现。又以每年的第一个月称为正（征）月。由于夏为天统，以寅月（阴历一月）为正月。他们又把一月分为三

旬（今天我们还在沿用），但当时并不以初一至初十为上旬，十至二十为中旬，二十至三十为下旬。而是以癸为一句中的第一天，以壬为一句中的第十天，即自癸至壬为一句。

《夏小正》的内容散见《大戴礼记》等书中。

纪日

殷人以天干地支纪日的出土文物，还有一块武乙时期的牛胛骨，上面完整的刻着六十组干支，似是当时的日历，以六十天为一周。


六十干支之数的组合，前面已作了些介绍，故不重复。


殷人关于日、月蚀的记录和出现新星的记录，其时间之早，西方各国天文学所远不能及。

《小屯南地甲骨考释》“3120”云：


贞，日又戠，其告于……。



同上“726”云：

壬寅夏，月又戠，其又土，大牢按“戠”音食，即今蚀字。

“”即烹字，为祭祀用牲口之名，大概是燔祭的意思。
《戠寿堂所藏殷虚文字考释》一页之一有：

癸亥卜，又土，烹羊一，小牢.

土即殷之先人相土。“大牢”，即用牛为燔祭祖先。

又“”，王国维先生《增订殷虚书契考释》云：“即俎字，象二半肉在俎中也。小牢即羊。”

这是日月蚀的记载。还有发现新星的记载。殷墟出土的商

代甲骨卜辞有“新大星并火”的记载。《汉书·天文志》也载有“元光元年，客星见于房”和“元光五年，太白入于天苑”等新星出现或星变的情况。

顾炎武在《日知录》中说：

三代以上，人人皆知天文。

顾炎武又说：

“七月流火”，农夫之辞也；“三星在户”，妇人之语也，“月离于毕”，戍卒之作也；“龙尾伏辰”，儿童之谣也。

对照《尚书》中的记载（如羲、和这两个天文官失职时，民间的反映），知顾说确是事实，这是因为“气候”与人民的生产、生活、生存，密切相关。至于作领袖的人更必须是天文学专家了。《史记·天官书》上记载有远古到战国时代的著名天文家。如：高辛之前，重、黎；唐、虞，羲、和；有夏，昆吾；殷商，巫咸；周朝，史佚、苾弘……等等。从前面所引材料中，可以看出中国从氏族社会开始，已有专业的天文官员之设，而且是世代相传，如帝尧时天文官就有羲氏、和氏，到了舜、禹时代，还是羲氏和氏，表明这种“传天数”的官职是“家传代继”的。这种制度，很有利于“专家”的培养，因而也促进了古代天文学的发达。

《礼记·礼运》篇引孔子的话说：

我欲观夏道，是故之杞，而不足征也。吾得《坤时》焉。

郑康成注云：

得夏四时之书也。其书存者有“小正”。

所以研究夏代时令的人没有不重视《夏小正》这一文献的。

3. 三垣二十八宿

《礼记·月令》一书，据近代天文学家考定：认为系战国时期产物。“月令”中所反映的天象是公元前六百年左右的天象，能代表春秋中早期我国天文研究的水平。“月令”中提到了许多星象的名字，可见它以二十八宿为参照，得出每月月初的昏中星、旦中星和太阳所在的位置，它比《夏小正》的天文水平要高一筹。

什么是三垣呢？

即：紫微垣、太微垣、天市垣。

什么是二十八宿呢？

即：斗、牛、女、虚、危、室、壁、奎、娄、胃、昂、毕、觜、参、井、鬼、柳、星、张、翼、轸、角、亢、氐、房、心、尾、箕。

三垣二十八宿的出现，是古人为了认识星辰和观测天象的需要。把人们能见到的天上的恒星几个几个的组合在一起，每一组给予一个名称，如角宿、牛宿等。二十八宿从角宿开始，自西向东排列，与日、月视运动的方向相同。共分四方，每方七个星宿，共二十八星宿。

东方七宿：角、亢、氐、房、心、尾、箕；

北方七宿：斗、牛（牵牛）、女（织女）、虚、危、室（营室）、壁（东壁）；

西方七宿：奎、娄、胃（音少）、昂、毕、觜、参；

南方七宿：井（东井）、鬼（舆鬼）、柳、星（七星）、张、

翼、轸。

此外，在这些星官附近的一些星官，如钩铃、坟墓……等也分属于某些关系密切的星宿的范围内，称为辅官或附座。连二十八宿在内共有星一百八十三颗。

二十八宿的宿，有“舍”的意思，与今天我们所讲宿舍的含义相似。二十八宿，即二十八宿所居的区域。古人将天空分为二十八个区域，分别以一个重要而亮度最大的星为代表。如唐王勃“滕王阁序”有“星分翼轸，地接衡庐”之句，即从天上星宿分区来讲，江西、湖南等一些地区，属翼宿和轸宿的范围；从地上的分野来说，则与天区相对应的为衡，庐为地区。

“三垣”这一概念，最早见于《甘石星经》。三垣成为三个天区的主体。大体上：紫微垣包括范围，相当于拱极星区；太微垣包括室女、后发、狮子星座的一部分；天市垣包括蛇夫、武仙、巨蛇、天鹰等星座的一部分。

三垣二十八宿最初是为了比较日、月五星的运动而加以选择的星官，以它们作为观测的标志。

把二十八宿依次分为四组，每组七宿，分别与四个地平方位、四种颜色、五种四组动物形象相配，叫四象或四陆。它们的对应关系是：东方苍龙（或青龙），其色青；北方玄武（龟与蛇），其色黑；西方白虎（虎），其色白；南方朱鸟（朱雀），其色赤。在风水家的口诀中，则为左青龙，右白虎，前朱雀，后玄武。四色与四方相配，是以古代春分前后初昏时的天象有关，从上引《尧典》的材料可以看得出来。以龙、虎、龟、蛇、朱鸟等与天象相配，则与五行之说有关。如龙在东方，为青色，属木；虎在西方，白色，属金，玄武在北方，黑色，属水；朱鸟在南方、红色，属火；中央黄色，属土。

二十八宿之说，大约出在殷末周初。1978年，湖北随县出土一件漆箱盖（确定为公元前五世纪的产物）；上有二十八宿之

名，还有与之相对应的青龙、白虎图象。可以证明星宿说与四象四陆说都起源甚早。

还有人认为，二十八宿创立之初是沿地球赤道分布的，计算表明：二十八宿与天球赤道相吻合的年代约在五千年前。这可以认为是二十八宿体系创立年代的上限；而经出土文物（如随县出土的漆箱）证明的公元前五百年，则为二十八宿创立的下限。而《尧典》中指出的二十八宿星象之名，则是二十八宿普遍运用于生产、生活的证明。

中国古代的历书，应以《夏小正》为迄今尚可觅见的为最早。以下依次为：黄帝历、颛顼历、夏历、殷历、周历、鲁历……等等。

上述各历，均以 $365\frac{1}{4}$ 日为一回归年，故又称“四分历”。以 $\frac{499}{940}$ 为一朔望月，在十九年中设置七个闰月。但各历所用上元和岁首不同。

在中国古代历法中，气是一个重要的概念，是历法中的阴阳成分，与八卦的关系尤为密切。前面，我们提到了“回归年”，按回归年指冬至点开始到下一个冬至点为一年，即一个回归年。一年分成二十四个气，即二十四节气。每一个月有一个节和一个中气。

4. 回归年与北斗星

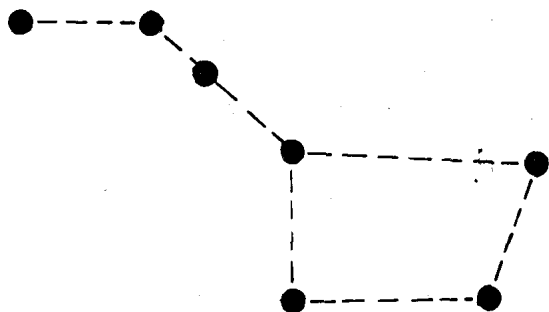
在天象中，还有一个北斗星值得注意。

《诗经·大东》有：

维南有箕，不可以簸扬；维北有斗，不可以挹酒浆。维南有箕，载翕其舌；维北有斗，西柄之揭。

这是北斗七星见于周朝幽王前后的民歌中（也有人说这是谭国人民怨刺周朝统治的诗）。可见北斗星在人民中有普遍的认

识。为了便于理解，简描现状北斗七星的形态示意于下：



说明：

其一，在现代天文学中，北斗七星是在大熊星座中排成斗形的亮星，排成斗形的四颗星是天枢、天璇、天玑、天权，即北斗一、二、三、四，总名斗魁，又名璇玑。玉衡、开阳、摇光三星组成斗柄，或称玉衡，即北斗五、六、七。

其二，北斗七星即《尚书·尧典》中所说的“璇玑玉衡”。它们的位置在北天极附近，极易辨识，常被人们作为辨别方向的依据。北斗星与《论语》中的“北辰”并非同一星座。后者为小熊星座 α ，在星图上距北天极较北斗星为近，故又称北极星（但也有称北斗七星为北辰的，如《说苑》）。

其三，八卦有八宫分宫取象（见第二章）之说，即将八卦分为八宫，每宫下系七卦，以取象于自然和社会。马融则称为九宫，以北斗巡行于八宫之中。所以北斗又和八卦联系起来了。

其四，从汉代开始，以“璇玑玉衡”为科学仪器。孔安国说璇玑玉衡为“正天之器，可运动”。郑康成说：“运动为玑，持正为衡，以玉为之，视其行度。”郑说最后一句，是指璇玑玉衡有指时令的功用。古代也有以北斗七星斗柄所指以定四季的。













《鹖冠子》云：

斗柄东指，天下皆春；斗柄南指，天下皆夏；斗柄西指，天下皆秋；斗柄北指，天下皆冬。

《诗经·大东》中所云“西柄之揭”，从历史时间看，应是殷末周初人的天文常识无疑。据三国王蕃认为，璇玑就是羲、和的浑仪旧器。此说，如果可信，那么，中国拥有天文仪器的时间就更早了，因此，更进一步证明了中国古代天文学的进步。

5. 十二消息卦与节气

汉儒将一年十二个月的阴阳寒暑的消长，与易卦配合，称为十二消息卦，表列于下：

卦 象												
卦 名	复	临	泰	大壮	夬	乾	姤	遯	否	观	剥	坤
节 气	冬至	大寒	雨水	春分	谷雨	小满	夏至	大暑	处暑	秋分	霜降	小雪
	小寒	立春	惊蛰	清明	立夏	芒种	小暑	立秋	白露	寒露	立冬	大雪
月 建	子	丑	寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥
月 份	十一	十二	一	二	三	四	五	六	七	八	九	十
说 明	冬至一阳生	阳气渐长	下三爻皆阳	阳气益壮	阴气将尽	阳气极盛	夏至一阴生	阴气渐长	下三爻皆阴	阴气益盛	阳气将尽	阴气极盛

说明：

其一，自复卦至乾卦，卦画表明，冬至一阳生，而逐渐增长，至芒种六爻皆阳，阳气升至极点。自姤卦至坤卦，卦画表明，继阳盛极之后，夏至一阴生，而逐渐增长，至大雪六爻皆阴，阴气升至极点。阳、阴循环为动。

其二，《淮南子·天文训》：“夏日至，则阴乘阳，是以万物就而死，冬日至，则阳乘阴，是以万物仰而生。”

其三，把卦画、节气、阴阳之变统一于十二消息卦之中，并联系万物死生情况，对于农民掌握生产季节，很有帮助。

以上介绍了一些古代天文、历法和有关的问题。

6. 易与天文历法的关系

易与天文历法关系不同寻常，其大要有下列几个方面：

关系之一，天文气象、历法等科学，纯粹以自然为对象。其上必仰观天上的日月星宿，其下必须俯察山川万物；不仅如此，人们还必须把天象与地文联系起来观察，以发觉二者之间的联系。例如日月及二十八宿的运行对地上万物生繁藏退的影响等等。这种观察不是一两代人的事，也不是三五百年事，乃是多代人与长时间观察的过程。在历史的漫长过程中，人们不仅观察了宏观世界（如天地、日月）的变化，也观察了微观世界的变化，还深入到了这两种变化的神妙深秘之处。《周易·系传》所谓“仰观、俯察，远取诸物，近取诸身……”等等，我们不仅应看到古人取象于大自然的一面，还应当看到古人多角度认识世界的另一面；最重要的我们还必须从古人简单的文字陈述中，去理解这些观察工作的深度、高度与艰巨性、复杂性。《系辞》这一段文字最精要处不超过三十个字，但很可能是人类积二千年以上的经验归纳而成。

这段文字中不仅阐明物与物的关系，也阐述了人与物的关

系，阐述了主观世界与客观世界的关系。汉儒的“天人相应”学说，就产生在这种人与物的关系上。

易学中八卦的内涵，天、地、水、火、风、泽、雷等等，正是奠基在上述我们祖先长期对自然观察和探索的科学磐石上。归根到底，没有客观的自然世界，就没有人类的主观世界。没有地、水、风、火等具体自然物，能产生出抽象的八卦概念，这是不可能的。

关系之二。“气”是人类从冬寒、夏暑、春和、秋爽中逐步认识的。不仅了解“气”的稀、微，视而不见，不可方位，不可捕取的微妙和无孔不入的微观的一面，也了解到气的充盈天地，万物皆生于气的另一面。战国时哲学家惠施“历物十意”中提出的第一个命题是：

至大无外，谓之大一；至小无内，谓之小一。

什么是最大的东西呢？最大的东西是没有外表的；什么是最小的东西呢？最小的东西是不存在内核的。

惠施以此作为“大”、“小”观的对立的普遍原则，受到了后人的重视。我们认为这正是古人对“气”的观察的产物。

为什么这样说呢？

“气”小到无孔不钻，大到无处不在。从现代物理学看，任何物体都存在于空虚之中。不仅物体的周围存在着空虚，物体的内部也同样存在着空虚。这种空虚并非绝对的“没有”，而总是在空虚中有稀微的，少得可怜的空气的存在。因此，中国的往圣先哲，抓住了“气”，实际是抓住了宇宙万物起源的根本。“易”学的太极生两仪、两仪生四象、四象生八卦等等，正是从“气”这一根本出发，以一生万，描摹一幅宇宙发生、发展的宏图，这是一方面；另一方面，从微观物理出发，“气”

正如老子《道德经》第十四章所说的：

视之不见，名曰夷；听之不闻，名曰希；搏之不得，名曰微。此三者不可致诘，故混而为一。其上不皦，其下不昧，绳绳不可名，复归于无物，是谓无状之状，无物之象，是谓“惚恍”。

老子可能是用这些文字来描写“道”，其实如果用它们来描写“气”，真所谓是十分贴切。

“气”具有希、夷、微三大特点，上形于天而不会与太阳同皓（发光之意），下行于地，又不会消失。当阴阳二气未判之时，混沌一团既无法叫它什么名，也无物加以摹状。“无物之象”一句说得最好。一般的说，有物就有象。与这里所说的“无物而有象”岂非矛盾。不，并不矛盾。“气”是有象的，如冬之寒，夏之热，皆有象之谓。“无物”者，指“气”本身而言，当其混然一体时，无所谓天、地，更无所谓万物，即不存在人的主观与客观，更不存在任何物的概念。我们可以把“气”看成是微观物理中最小的最原始的基本物质（甚至比丁肇中先生所发现的“j”粒子还要小，还要原始），以至于用现代科学实验的任何手段都难以捕捉到它的痕迹。它正如马克思《数学手稿》中所说的“无穷大分之一”的小到可以人为的扬弃。但是，正是这种小到不能再小的物质，世界又不能没有它，万物正是由于它而生，人也正是由它而活。所谓收之则可以藏于芥子、黍粒之中，放之则充盈于宇宙之内，这就是“气”的两个极端的显示。“太极”一名，古人有作这样解释的：“太者，大也；极者，始也。”进一步对这两句话作些解释，它含有这样两个内容：“太者，大也”，言“气”这个东西“过于大”，不能再有比它更大的东西；“极”者始也，“始”在此即“端”的意思，指世界

万物开始造端而言。造端开始的东西必小，小到可以看不见。

《周易·系传》下云：

天地絪縕，万物化醇；男女构精，万物化生。

这两句话千百年来，仁者见仁，智者见智，解说者虽多，似嫌未铨真谛。如朱熹注云：

絪縕，交密之状；醇谓厚而凝也，言气化者也。
化生，形化者也。

朱这里提出了气化与形化这两个层次，可以说是大有道理。
张载《横渠易说》则云：

气块然大虚，升降飞扬，未尝止息，“易”所谓“絪縕”，庄生所谓“生物以息相吹”、“野马”者欤！此虚实动静之机，阴阳刚柔之始。浮而上者阳之清，降而下者阴之浊，其感通聚结，为风雨，为霜雪，万品之流形，山川之融结，糟粕煨烬，无非教也。

张载的“气”分阴、阳、清、浊，更分上下，二气感通，则生万物。与朱熹的分“气化”与“形化”比，各有千秋，如把二家之说合而一之，就更能揭露出《周易·系辞》二语的真正含义了。依我们看来，上引《系辞》二语，除包含张、朱二家所解释的意思外，最重要的，它是从大、小两个不同的角度概括“太极生两仪……”正反两个不同的“生生不息”的过程。

从大至小而言，也就是顺向的生生不息的过程：

太极→两仪→四象→八卦→六十四卦……。

即：

元气以生阴阳二气，二气以生四象，四象以生八卦……（解说均见第二章有关章节）。由大至小，由混然至具体，由自然至人事的顺向生化过程。

从小至大而言，则：

男女构精到乾道成男，坤道成女，到人，到人的社会。

这是与顺向“生生不息”的过程相反的逆向“生生不息”的过程。前者从大至小，后者从小至大。两个过程虽不相同，但它们的根据则归于一——“气”。

从大的元气而言，前面已作了解释，不再重复。从小的元气而言，就可能有些费解，非解释几句不可。

具体的说，男女构精，以生男育女，首先是个构字要注意。男女精液由双方交构而成。在形成它之前，实际上它无可名状的潜存于人体之内。也可以称之为细缊。俗谚以“精气”二字连用，可见精与气分不开。成精之前，古人称之为“气”。这个“气”很小，小到可以藏在人体的细胞之中。但是，由这个看不见，闻不到，搏之不得的小东西，却生出了门高树大的人，进而形成了人的社会。

这是一个逆向的由小至大的过程。

从大、从阴阳二气趋向于具体的万物而言，则为“天地细缊，万物化醇”；

从小，从具体的男女到社会而言，则为“男女构精，万物化生”。

前者，朱熹认为是“气的化生”，即元气而化生万物之意；后者他认为“形的化生”。估计朱意，似乎认为男女为有形体的东西，构精以生男育女乃形体的化生。根据以上分析，生男育女，也同样是“气”化，并非“形化”。所以，无论从大至小，或从小至大，都以“气”生，这才合于太极（元气）以生

万物的总原则。朱熹以“气化”与“形化”相提并论，容易产生混淆不清之病，以为“气化”之外，还有与之并存的“形化”。

张载的“阳清而上浮，阴浊而下沉”的说，不失为一种“假说”，但并不合理。从今天的科学角度看，固然不合理；从“易”学本身看，也违背了“阴中有阳，阳中有阴”的原则。如果“阳气上扬，阴气下沉”，相去悬殊，又如何达到“阴阳合德”的境界呢？故横渠此说，在古代有难以言通的不足。

古人在实际生产中发现了“气”和万物的生、长、收、藏的关系，具体的加以规划而为节气、中气等具体测定。尤其是在天文学中对日月五星的运行作了精密的推算，其根本目的是为了准确的掌握农时，安排人民的生活。所以“气”在天文历法中是讲求实效的科学，是“时”用的科学。我们的祖先并非单纯从经验中以掌握“气”的科学规律；主要的是从大自然为实验室的生产实践中来反复验证、探索这些规律的。

从生产需要的实际出发，古代对于天文、历法的研究，不能不偏重于具体化、系统化乃至明确的数字规定，如定何时为“二分”，何时为“二至”等等；同时还总是以具体的物象为验证。例如“谷雨”为二十四节气之一。《月令七十二候集解》云：“三月中，自雨水后，土膏脉动，今又雨其谷于水也……盖谷以此时播种，自上而下也。”在农业上，中国北方许多省份掌握这个节气至关重要。“农谚”有“谷雨前三天插好秧，秋收谷满仓；谷雨三天后才插秧，秋收壳满仓”。所谓“壳满仓”，是指节气过了谷雨才插秧，秋天收获时瘪（空）谷多。因此，又有“人误天一时，天误人一年”的讲法，目的都在强调农业季节性极强，不能马虎。“历法”在时间上的精确性，是由于它把科学探索奠基基于生产实践之上的原故。

所以，中国古代历法关于“气”的研究，是从实践中产生，又用之于实践的、有具体、系统规范的科学。

“易”学从古代“气”的研究中得到了一些什么宝贵的启示呢？简述之于下：

其一是：哲学家们从具体的气候、节气的研究中，得到了另一方面的启发：气可以生长万物，也可以使万物成熟而走向衰退。这些具体生生不息的运动和提示，人们悟出了眼前的现实中的万物，都是气的产物。由于“充满天地中者皆物”，因此，人们由此悟到，充满天地中者都是“气”；由于万物年复一年的生长衰退，而又再生的演变，因此，人们由此悟到了“气”的延续和永久性。张载深明此理，他在《横渠易说》中云：

太虚者，气之体。气有阴阳，屈伸相感无穷，故神之应也无穷；其散无数，故神之应也无数。虽无穷，其实湛然；虽无数，其实一而已。阴阳之气，散则万殊，人莫知其一也；合则混然，人不知殊也。形聚为物，物溃反原……

张载对于“气”的研究，有前人所不及之处。

“太虚者，气之体”，言“气”之大，充盈虚空。“气有阴阳，屈伸相感无穷”，指二气既分，则彼此之间既存在“屈”（收缩和敛聚）与“伸”（扩张和漫衍），又存在二气的相感应的另一面，这就是运动和变化。其屈伸之变无穷，其数实一（实为一气）。“散则万殊，人莫知其一”，气散在万物之中、人们无从知道万物中的气实则为一，这是从小以窥大而言，“合则混然，人不见其殊”，这是从大以窥小而言，人们只能知元气的混然为一，却不了解其分散于万物之中的变化。

说得最好的还是“形聚为物，形溃反原”这两句话。万物都有衰老死亡之时。张载认为：形（按：这里的形字应作“气”解）聚而成为万物，死亡是气聚物的溃败涣散，形溃之后并不

归于无，而是复原为气。这种形聚和形溃，张载认为这实质上都是气的变化。所以他接着还说“所谓变者，对聚散存亡为文”，就是说“变，是对聚散存亡而言”。这种见解既坚持了气的一贯论，又回答了人们对于“聚”、“存”为有，“散”、“亡”为无的疑问，这显然是属于唯物论的认识。

在研究万物的变化上，张载的这些理论，也有超过前人一筹之处。

从《尚书·尧典》中，我们看到了《夏小正》谈到了“鸠变为鹰”，与“腐草变为萤”等物变。王弼注《周易·复卦》“复其见天地之心乎”，云：“复者，反本之谓也”。张载对《尚书》中的“鸠鹰”为变的说法，不以为然；对王弼的“复为反本”的认识，虽表示赞同，语气似乎还有感到“遗憾”之处。张载在《横渠易说》中说：

所谓变者，对聚散存亡为文，非如萤雀之化，指前后身而为说。辅嗣所解，似未失其归也。

张意认为：变，是对万物的聚散存亡而言，并不是前人所讲。“萤化为雀”这一类前身为“萤”，后身为“雀”的变化（张载之实意是否认这种前、后身变化的存在）。他对王弼的“复为返本”说表示一定程度的赞同，因为这与张的“形溃反原”说相近。何以张又对王说感到“不足”呢？这是因为王弼的“归本”说，不是“物复归于气”，而是“复归于天心”。并且王所注中还说：“雷动风行，通化万变，寂然至无，是其本矣”。王弼的“归本”，是归于无，而不是归于气，故张载“似未失其归也”这句话语气并不肯定，原因在此。

“归”字，在此处作“合”字解，王弼的“归本”说，“尚不失为与大旨相合”。

易学家们从另一角度进行“气”的探索。他们把“气”的具体功用和规划这一方面让给了捷足先登的天文历法家们，而在此基础上，有关“气”的宏观构思，即从哲学角度（而不是从“时用”科学的角度）研究“气”的问题这一领域，留给了自己。换言之，“易”学从“气”的具体研究和应用中扩大了自己的视野，把实用性的研究“气”，上升为理论性的研究气。例如从节气决定万物的成长，上升为气生万物；把寒来暑往，春华秋实的演变，上升为客观世界的生生不息的规律。易学家们在“有不能生于无”的斗争中，明确太极为“气”的总认识，进一步认识到人与物的死亡，也不是归于“无”，而是“返本归于气”。这一认识的确定具有重大的哲学意义。它确定了世界只能从有到有，不能从无到有；人与万物的死亡，“归于气”的实质，也就是“归于有”。这样，就统一了万物的生死荣枯，只不过是“气”的“聚结与返原”罢了。气聚以成形，形溃则返本于气。这一说法虽然简单一些，但毕竟是唯物论的见解。因为它并不承认什么“上帝能生死人、能祸福人”和“人死成神”种种无法证实的命题。

“易”学家从升华的“元气”观出发，它没有对气作出任何具体的、乃至是数目字的硬性规定，它只是多方面、多角度、多层次的、对以气为根的太极、两仪、四象、八卦、六十四卦等抽象环节作出描绘。在描绘中正是由于这些环节的抽象性，因此，描绘手段是多种多样的。某些牵涉面很广的例证，也仅仅是作为描绘手段来运用，并非用来证明什么。

“易”学用例证，是为了描摹原则，但例证本身决不是原则。把例证当作原则，从而所得出的结论“或然”性就很大。依我们的意见，人们把八卦当作卜筮的依据，问卜的结果，不能否认有的“灵”，有的“不灵”，原因何在呢？就在例证只是一时一事，虽有根据，但并非通用原则。六十四卦，卦卦都有一

个具体而又独立的内容，与其它的卦有联系，但不互相拉扯。例如“艮”卦，由初六到上九，六爻从“艮其背”到“敦艮”为止，循序而进，围绕一个中心，又如“渐卦”、“乾卦”等，都是一样。我们要把握住是一个卦的中心意义，也就是一个潜存其中的原则，只能从例证和描述中以见其卦义，却不可把例证和描述当作卦义的本体。以复卦而言，卦画为䷗ 震下坤上。

卦、爻辞是：

复。亨。出入无疾，朋来无咎，反复其道，七日来复，利有攸往。

初九，不远复，无祇悔。元吉。

六二、休复，吉。

六三、频复，厉，无咎。

六四、中行独复。

六五，敦复，无悔。

上六，迷复，凶，有灾眚。用行师，

终有大败，以其国君凶，至于十年不克。

六爻均围绕一个中心词“复”。有反复，有来复，有不远复，有休复、独复、敦复等等。这个卦本来是由天文气象的往复现象，推广以为人事如同天象，少直路而多曲复。中心意思包括在“反复其道，七日来复”上。

王弼注此二句云：

阳气始剥尽，至来复时凡七日。

孔颖达《周易正义》“疏”云：

阳气始剥尽，谓阳气始于剥尽之后，至于反，凡经七日。

这显然是从气象变化而来的，所谓阴尽阳生，阳尽阴生，表现在卦象中就是剥极而复。故总观复卦六爻，或言出入，或言友朋来往，或言商贾行复，或言军旅的迷复，都只是从气象来复中悟出来的各种变化。复卦五爻皆“亨”或“无咎”，只有上六“迷复凶”。气候的来复，是自然的规律春去秋来，照古人看来，它是井然有序，并且信守不移的。上六，陷入迷惑以求复，就一定要逸出自然规律的轨道，所以凶。接着以用兵为例证，如陷入迷惑，必有大败，或师老无功，危及一国之主。

复卦总的精神，是晓喻人们要如同气候变化一样，循规律以行；迷惑失道，必败无疑。

与复卦有关联的卦是剥卦。

复卦卦画是 ䷗ 下震上坤：剥卦的卦画是 ䷖ 下坤上艮。上述王弼注“复卦”所云“阳气剥尽，七日来复”云云，是综合这两卦而言的。剥卦为五坤爻一阳爻，而且阳爻高距上九之位，必变；复卦则初爻为阳，正一阳初生之象，正是在阳气剥尽之后，又再来复萌长。“易”学中从卦象中揭举的重要规律之一，是剥复之道。它告诉人们盛极必衰，衰极必盛，但这种盛与衰，决不是两个极端，而是一气相承，尽管此时如火如荼，彼时如丝如缕，然而不断不绝，周流复始。六十四卦的“生生不息”观念，导源于此。

天文、历法学在中国古代的成就，给易学奠定了物质和运动思想的基础。没有天文和历法即没有古人那种基于生的需要出发的对天文、历法执着的追求，与一代复一代的生活的实践，人们就不可能凭空创造出八卦和六十四卦来。

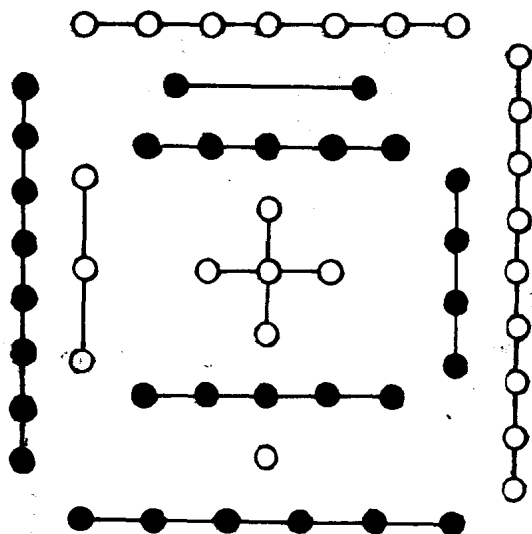
易学的根，生在“亦佃亦渔”和农业生活中，也就是生根

在天文、历法中。

二、“易”与古代数学

1. 从“河图”、“洛书”谈起

河 图



说明：

① 图中黑圆点表示阴数，故所有阴数皆偶数；白圆点表示阳数，故所有阳数皆奇数。用意与前列伏羲八卦着黑白二色相同。

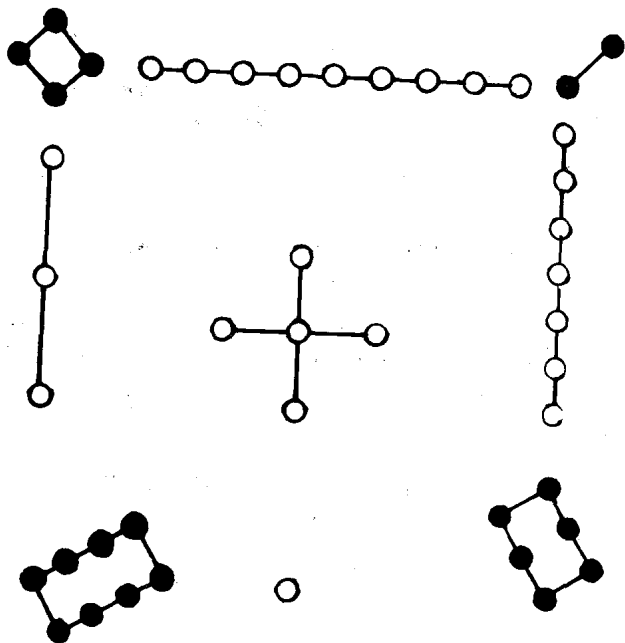
② 图中数字共分三层：最外层四数之和为三十；中层四数之和为十；内层三数之和为十五。三层数相加得五十五。

③ 图中数字以“五”为中心，古人有“五瓣梅花天地心”之句，即指此而言。“五”这一中心数字所起的作用是：从下三层看，中一加内五得外层之六，反之，外层之六减中层之一得内层之五。其它三方以同样方法加或减，可得同样结果。如左

边三层，内五加中三，得外层之八；反之，反八减中三，则得内层之五，所以“五”在从一到九的系列数字中为一、二、三、四与六、七、八、九之间的中数。明确这一点对于数字在八卦中的演变很有帮助。

④《周易·系传》上所云：“天数五、地数五，五位相得而各有合。天数二十有五，地数三十。凡天地之数五十有五。此所以成变化而行鬼神也”。引文中所说的天数二十五，即图中白色圆点各数之和；所说的地数三十，即图中黑色圆点各数之和。阳数：天数、奇数；阴数：地数、偶数。

洛 书



说明：

①《洛书》据《大戴礼记》卢辩注，说“明堂九室法龟文”。龟甲呈大小块状。上海一带人说是十三块六角，计八大块，五小块，四足加首尾呈六角形。取象于龟甲，有人认为就是取龟甲大小块呈列之状。

但中国古代以龙、凤、龟、麟为灵物，用龟壳为卜，是取其通灵之故。《尔雅》有十龟之名：一、神龟，龟中之最神明者；二、灵龟，涪陵郡出大龟，甲可以卜；三、摄龟，小龟也；四、宝龟，大宝龟也；五、文龟，甲有文采者也，《河图》曰灵龟负书，丹甲青文；六、蓍龟，常在蓍丛下也；七、山龟；八、泽龟；九、水龟；十、火龟。山、泽、水、火，皆说生出之处所也。

从十龟来看，其中前面六种都可以用来行卜。第五种文龟，因其甲为红色显青文，被认为是负《河图》而出的龟。如与取象于龟甲相对照，则《河图》很可能是“文龟”背上“丹甲青文”的描绘。所谓“取象”，就是取文龟壳纹之象。

②汉·孔安国说：“《河图》者，伏羲氏王天下，龙马出河，遂则其文以画八卦。《洛书》者禹治水时，神龟负文而列于背，其数至九，禹遂因而第之，以成九类。”可见《洛书》有时又与《河图》同出于龟背之纹。

③《洛书》以“奇数为阴，偶数为阳”的规定，与《河图》相同。据阴阳和方位相配合，以显示节气的变化，则奇数“1”，在《洛书》之北方，为“冬至一阳生”之所；“3”在东方，阳气增长，气候和暖，于时为春；“9”在南方，阳气升至极盛之时，于时为夏；“7”在西方，阳气渐衰，于时为秋；“5”在中央，为天地中心之数（参天两地）。阳气的运行方向是朝左，由北而东、而南、而西。四个偶数（阴气）的位置是：“2”

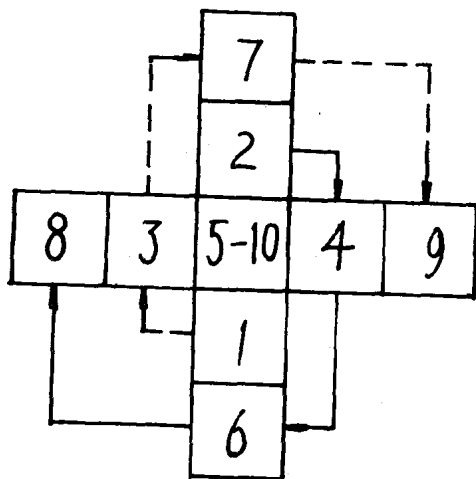
在《洛书》之西南角（隅），显示夏至一阴生；“4”在东南角，阴气逐渐增长；“8”在东北角，阴气升至极盛；“6”在西北角，阴气渐衰。阴气的运行方向是朝右，由西南而东南、而东北，而西北。

《洛书》1、3、9、7，四奇数所在之地位，称为四正；2、4、8、6，四偶数所在之地位，称为四维。前四个奇数的四正，表示天象的二至二分：北为冬至、南为夏至、东为春分、西为秋分；后四个偶数的四维，表示四立，东北立春，东南立夏，西南立秋，西北立冬。

《洛书》九数之和为45。

《河图》《洛书》，过去认为很神秘，在今天看来，它们实际上只是数学中一个分支，通常叫它为幻方或魔方。南宋数学家杨辉称之为“纵横图”，国外则称之为幻方（magic Square）。

幻方有简单与复杂的分别，以阶数多少来决定，无论是《河图》还是《洛书》都是三阶幻方，属于简单的一类，现将二图用数学表示于下：



除去中间之数的“5”（三个5，都不算），则用虚线表示的奇数之和（ $9 + 7 + 3 + 1$ ）为20；同样，偶数之和（ $2 + 4 + 6 + 8$ ）也是20。

洛 书

九宫中每宫填上一个数字。

4	9	2
3	5	7
8	1	6

周代留下的口诀是：“戴九履一，左三右七，二、四并肩，六、八为足，五居中央。”

横： $4 + 9 + 2 = 15$ ， $3 + 5 + 7 = 15$ ， $8 + 1 + 6 = 15$ ；

竖： $4 + 3 + 8 = 15$ ， $9 + 5 + 1 = 15$ ， $2 + 7 + 6 = 15$ ；

斜： $4 + 5 + 6 = 15$ ， $2 + 5 + 8 = 15$ 。

三数相加得45。

据历史记载，南宋杨辉在制作幻方上有很了不起的成就，他不仅制了四阶五阶纵横图，还制出十阶的高难图。

下面是明朝程大位所著《算法统宗》中的两个纵横图。

六 阶

27	29	2	4	13	36
9	11	20	22	31	18
32	25	7	3	21	23
14	16	34	30	12	5
28	6	15	17	26	19
1	24	33	35	8	10

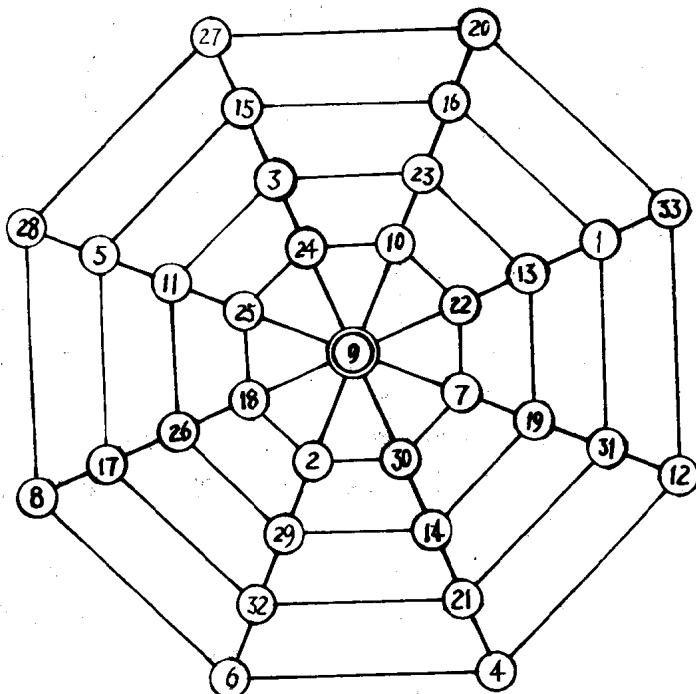
说明：此图横行、竖行、斜行等，每行数字之和均为111。

七 阶

46	8	16	20	29	7	49
3	40	35	36	18	41	2
44	12	33	23	19	38	6
28	26	11	25	39	24	22
5	37	31	27	17	13	45
48	9	15	14	32	10	47
1	43	34	30	21	42	4

说明：此图横行、竖行、斜行等，每行数字之和均为175。

九 阶 （又称攒九图）



说明：此图比较复杂：其一，每条通过核心“9”的长线数字之和均为147；其二，以核心“9”为起点，向各方发出的射线，每条线的数字之和均为78；其三，此图为八角形，从外到里共四层，每层数字之和（周值）均为138（惟最里面一层周值为135，原图似有误）。

《河图》《洛书》虽为幻方无疑，但它的意义却不能忽视。

中国开始幻方的研究，最少在周代中早期，因为《管子·小匡》中已出现了它的记载；《论语·子罕》中也提到了它。而国外直到十四世纪才有人开始致力于此。比较我国迟了两千年

左右。这足以说明中国古代数学的水平达到了一定的高度。

中国古代关于幻方的研究，和天文历法一样总是和人们的生活实际联系在一起。周代“戴九履一、左三右七，二、四并肩，六、八为足”的记载，大约是宫室建筑组合的要领。清朝的王芝藻著《大易疏义》，认为《九畴》本源于《洛书》，对九个数字的安排也密切联系实际，如“万物之生始于五行，故五行居一”，以及“五福六极”、“三八正”、“七稽疑”等等，反映了中国古代数学不脱离实际的精神。

有关《河图》《洛书》的一些问题

①《河图》之数为五十五，《洛书》之数为四十五，自古至今的易学家大抵皆同。到了宋朝刘牧发生了异义。刘牧学“易”于种放，种放学“易”于陈搏。但刘牧认为“九为河图”（即四十五为《河图》）。“十为《洛书》”（即五十五为洛书），而与各家之说不同。到了蔡元定，朱熹时才改定刘说，恢复以“十为河图”，“九为洛书”。

②汉儒谈“易”学多以象数为主，到了宋代，象数派中又生出《河图》《洛书》一个支派，实为刘牧所倡导。刘著《易数钩隐图》一书，何义门以为自《道藏》录出。据清人考证，刘书本出自《道藏·洞真灵图类云字号》中，所以人们认为宋“易”《河图·洛书》一派，出自道家原因在此。

③《河图》《洛书》与产生八卦的关系并不尽同。前面说过，《河图》以“5”为中心，配以北方之“1”（即河图下方）得“6”，位置居北，北方五行属水，故生坎卦。“5”与南方之“2”（即图之上部）得7，居南，南方为火，故生离卦。“5”与“3”得8，居东部，东方为木，故生震卦、巽卦。“5”与“4”得9，居西部，西方为金，故生兑卦、乾卦。“5”与10（即图中“5”中心数上下的两个5）相守居中，在中央，中央为土，故生坤、艮。

即数字相加以生方位，由方位配合五行以生八卦。

《洛书》则是以四正、四维以生八卦。《易纬·乾凿度》云：

伏羲氏画四象，立四维，以定群物之发生门。

四正即离、坎、震、兑四卦，分居南、北、东、西之位。

四维即乾、坤、巽、艮四卦，分居部位是：乾居西北，为天门；坤居西南，为人门；巽居东南，为地门；艮居东北，为鬼门。

实际上这种四正四维之说，首先根据《周易·说卦传》而来，即：

万物出乎震。震，东方也；齐乎巽，巽，东南也……；离也者，明也，万物皆相见，南之卦也……；坤也者，地也……；兑，正秋也，万物之所说也……；战乎乾，乾西北之卦也……；坎者水也，正北方之卦也；劳卦也，万物之所归也，故曰劳乎坎；艮，东北之卦也……

其次，天门、地门、人门、鬼门之说，为京房易所创。《洛书》为三阶幻方，本已包括天、地、人三才之意。京房以天与地相配，故加上鬼，以与人相配。将鬼神妖祥之说纳入八卦系统，虽从古代卜筮中来，但成为“易”学一大支流，京房实为始作俑者。

《河图》《洛书》，究其本源，实为数学中的一支。先在它们的问世，被古人加以神化；后又在历史过程中，被“易”学者加入了五行，阴阳四时和方位之说，一方面是科学内容丰富了，更能进一步说明节气，阴阳与万物生壮、荣、衰的相互关

系，另一方面，则使人恍惚迷离，陷入迷信的成分也加多了，加深了。有所得，也有所失，看来也是一条规律。

幻方构制的原则，据一些专题书籍的介绍，大致如下：

在 $n \times n$ （ n 行、 n 列）的方格里，在不重复和不遗漏的前提下，填上 n 个连续的自然数。要注意的是：首先这些自然数并不局限于从“1”开始，也可从其它自然数开始，但必须依次，不能遗漏；其次，每一自然数填入一个方格之中，并使这些自然数的排列，在任何一横行，任何一竖列，以及对角线（斜线）上的各个数字之和都完全相等。它们的和数可按下列公式求得。

$$N_n = \frac{n}{2} (n^2 + 1)$$

公式中的 N_n ，指各横行、各竖行和斜线的数字之和。 n ，指阶。因为 $1 \sim n^2$ 个自然数的总和为 $1 + 2 + 3 + \cdots + n^2 = \frac{n}{2} (n^2 + 1)$ ，所以它们被排成 n 行、 n 列和斜线之后，各行、各列、各斜线数字之和，必相等。

以上是以往关于幻方研究的情况。但是近来关于它的研究，出现了新的动向，例如甘肃某“易”学家认为“洛书”是一幅俯视天象图，就很受人们的重视。下面谈谈我们的初步探索：

《洛书》并不是简单的三阶幻方

我和我的同事于明君副教授多次讨论过《洛书》与幻方的关系问题，于教授通过反复研究和演算，终于搞出一套幻方的组合规律。

幻方无一阶和二阶。因此三阶幻方是幻方数学系列中的开始。《洛书》第一个值得重视之处是其作为最基本的幻方形式出现的数字有序组列的图式。这一点以往就很少有人注意过。第二个值得注意之点是：三阶幻方属于奇阶幻方。奇数三，在八卦中为乾卦，乾属阳，也就是天。乾的功能，是“万物资始”，“首出庶物”。而《洛书》三阶幻方，则从此可以搞出一整套幻

方及其规律来，可见《洛书》幻方在有序数字组列成幻方各种图式时也有“众图资始”、“首出众图”的作用。这一点同样为前人所未注意。下面，是证明。

从乘法的基本原则出发：奇数乘奇数等于奇数；偶数乘偶数等于偶数；偶数与奇数相乘等于偶数。这是一个读过小学的人就知道的原则。

在《易经》中列有一二三四五六七八九等九个自然数。用乘法去摆弄这些数字，就会出现：

$$1 \times 3 = 3, \quad 1 \times 5 = 5 \cdots \cdots;$$

$$1 \times 2 = 2, \quad 1 \times 4 = 4 \cdots \cdots;$$

等数为奇数的在幻方中就是奇阶幻方，如三阶、五阶、七阶、九阶等等，等数为偶数的就是偶阶幻方，如四阶、八阶等等。

值得注意 是：由于六 是 2×3 的得数，10 是 2×5 的得数（以下可由此类推），因此它们不是偶阶幻方（即它们不能用偶阶幻方的原则去组成幻方），更不是奇阶幻方，而是奇偶混合型幻方，与它们由奇数与偶数相乘的原质相同。表现在组合方法上，也与奇、偶两种幻方有别。它必须同时运用奇偶两种幻方的组合办法才行。

如果我们把奇阶幻方称为阳性幻方，偶阶幻方称为阴性幻方，则第三类幻方就只能称为阴阳混合幻方，这岂不正好反映了阴阳相对立又互相结合的《易经》首要原则。根据于明君的推演并得出规律于下：

n阶幻方通用公式

n阶幻方通用公式，按奇、偶、混合三类的不同，公式与要求也不相同，并且彼此决不能互用。所谓“通用”，实指某一类公式与要求，只适用于某一类的“阶”（如奇阶、偶阶……），并非三类阶同时可以适用（当然，深研下去，也许有可能）。但无论那一类幻方，都必须遵守前述幻方的共同要求与原则。

分述于下:

一、奇阶通用公式

奇阶即当 $n=2k+1(k \in \mathbb{N})$ 时,其核心数 $S = \frac{n^2+1}{2}$

$a_p, a_k, a_{k+2}, a_{k+4} \cdots a_r, a_{k+1}, \bar{a}_{k+3}, a_{k+5} \cdots \bar{a}_q$	
$k+6$	\bar{a}_{k+6}
a_{k+8}	\bar{a}_{k+8}
a_{k+10}	\bar{a}_{k+10}
...	...
a_s	a_s
a_{k+7}	a_{k+7}
a_{k+9}	a_{k+9}
a_{k+11}	a_{k+11}
...	...
$a_q, \bar{a}_k, \bar{a}_{k+2}, \bar{a}_{k+4} \cdots \bar{a}_r, a_{k+1}, a_{k+3}, a_{k+5} \cdots a_q$	

其 m 阶中空方围通用公式

$$a_p = \frac{n^2+m}{2}$$

$$\bar{a}_p = \frac{n^2-m+2}{2}$$

$$a_r = \frac{3m-7}{2}$$

$$\bar{a}_r = \frac{2n^2-3m+9}{2}$$

$$a_s = \frac{3m-5}{2}$$

$$\bar{a}_s = \frac{2n^2-3m+7}{2}$$

$$a_s = \frac{3m-3}{2} \quad \bar{a}_s = \frac{n^2-3m+5}{2} \quad a_k = \frac{3n-1}{2} + \frac{m^2-8m+15}{2}$$

$$\bar{a}_k = \frac{2n^2-3n-m^2+8m-12}{2} \quad \begin{array}{l} m \text{ 为中空方围的台阶数,} \\ m \leq n \ (m=2k+1, k \in \mathbb{N}) \end{array}$$

十三 阶方

全表由 1 至 169 的连续数排成，行列数均 13，
每行、每列和两条斜角线之和，分别均为 1105。

91	59	110	61	108	63	16	106	65	104	67	102	153
69	90	43	126	45	124	13	47	122	49	120	156	101
100	51	89	31	138	33	10	136	35	134	159	119	70
71	118	37	88	23	146	7	25	144	162	133	52	99
98	53	132	27	87	19	4	150	165	143	38	117	72
73	116	39	142	21	86	1	168	149	28	131	54	97
152	155	158	161	164	167	85	3	6	9	12	15	18
96	55	130	29	148	2	169	84	22	141	40	115	74
75	114	41	140	5	151	166	20	83	30	129	56	95
74	57	128	8	147	24	163	145	26	82	42	113	76
77	112	11	139	32	137	160	34	135	36	81	58	93
92	14	127	44	125	46	157	123	48	121	50	80	78
17	111	60	109	62	107	154	64	105	66	103	68	79

二、偶（偶）阶幻方通用公式

当 $n=4j$ ($j \in \mathbb{N}$) 时, $4j$ 阶幻方称为偶(偶)阶幻方, 它由 $\frac{n^2}{4}$ 个 4 阶幻方组合而成, 设 4 阶幻方为 A , 则其通用公式为:

$$A_1 \quad A_2 \quad \dots \quad A_{\frac{n}{4}}$$
$$A_{\frac{n}{4}} + 1 A_{\frac{n}{4}} + 2 \dots$$
$$\dots\dots\dots$$
$$A_{\frac{n^2}{16}} - 4 A_{\frac{n^2}{16}} - 3 A_{\frac{n^2}{16}}$$

其中A的通用公式为：

a_1	a_7	a_{12}	a_{14}
a_{10}	a_{16}	a_3	a_5
a_8	a_2	a_{13}	a_{11}
a_{15}	a_9	a_6	a_4

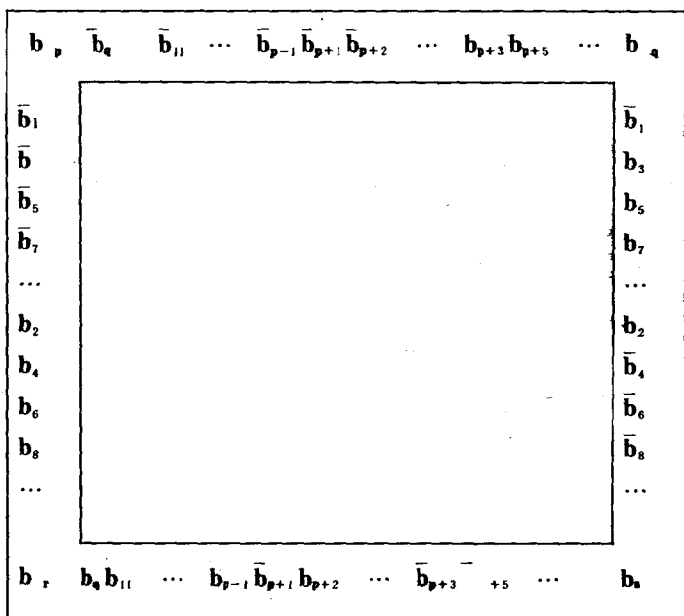
十六阶方阵

1	127	138	248	17	111	154	232	33	95	170	216	49	79	186	200
130	256	9	119	146	240	25	103	162	224	41	87	178	208	57	71
128	2	247	137	112	18	231	153	96	34	215	169	80	50	199	185
255	129	120	10	239	145	104	26	223	161	88	42	207	177	72	58
3	125	140	246	19	109	156	230	35	93	172	214	51	77	188	198
132	254	11	117	148	238	27	101	164	222	43	85	180	206	59	69
126	4	245	139	110	20	229	155	94	36	213	171	78	52	197	187
253	131	118	12	237	147	102	28	221	163	86	44	205	179	70	60
5	123	142	244	21	107	158	228	37	91	174	212	53	75	190	196
134	252	13	115	150	236	29	99	166	220	45	83	182	204	61	67
124	6	243	141	108	22	227	157	92	38	211	173	76	54	195	189
251	133	116	14	235	149	100	30	219	166	84	46	203	181	68	62
7	121	144	242	23	105	160	226	39	89	176	210	55	73	192	194
136	250	15	113	152	234	31	97	168	218	47	81	184	202	63	65
122	8	241	143	106	24	225	159	90	40	209	177	74	56	193	191
249	135	114	16	233	151	98	32	217	167	82	48	201	183	66	64

1. 每行、每列和对角线16个数字之和均为2056。
2. 沿中心十字分割为四个8阶方阵，每个8阶方又可分为4个4阶方阵，这些方阵之和相等，且行、列和斜线相等（1028）。
3. 按顺序每四个数构成64个小方块，每块之和均为514。
4. 按此规律有把握布成64阶方阵。并128阶，或4096阶方阵，或8192阶方阵，或更大的方阵。

三、偶（奇）阶幻方通用公式

当 $n=4j+2$ 时 ($j \in N$), n 阶幻方称为偶（奇）阶幻方。
它以 $4j$ 阶幻为核（故其核适于 $4j$ 阶通用公式），再加上一个方
围，其方围通用公式，如图：



其中：

$$b_s = b_{\frac{n}{2}} - 1 \quad b_q = b_{2n-2} \quad b_r = b_{2n-1} \quad b_s = b_{\frac{n}{2}} - 2$$

$$b_1 = \frac{n^2}{2} - 2n + 3 \quad \bar{b} = \frac{n^2}{2} + 2n - 2$$

$$b_2 = b_1 + 1 \quad \bar{b}_2 = \bar{b}_1 - 1$$

十四 阶 幻 方

92	112	110	108	106	86	88	90	103	101	93	95	97	98	
124	1	55	160	178	4	58	157	175	7	61	154	172	73	
122	142	196	19	37	139	193	22	40	136	190	25	43	75	
120	64	10	169	151	67	13	166	148	70	161	163	145	77	
118	187	133	46	28	184	130	49	31	181	127	52	34	79	
116	2	56	159	177	5	59	156	174	8	62	153	171	81	
117	141	195	20	38	138	192	23	41	135	189	26	44	83	
74	65	11	168	150	68	14	165	147	71	171	162	144	123	
76	186	132	47	29	183	129	50	32	180	126	53	35	121	
78	3	57	158	176	6	60	155	173	9	63	152	170	119	
80	140	164	21	39	137	191	24	42	134	188	27	45	117	
82	66	12	167	149	69	15	164	146	72	181	161	143	115	
84	185	131	48	30	182	128	51	33	179	125	54	36	113	
99	85	87	89	91	111	109	107	94	96	104	102	100	105	

因为 $14 = 4 \times 3 + 2$ ，所以14阶幻方属于 $4n + 2$ 类型，其核为12阶幻方（由9个4阶幻方构成），其行列和对角线上4数之和均为394。其外为14阶方围。

方围的行、列数之和均为1379，其对角2数之和均为197，所以方围带有幻方性质，它奇阶幻方是由层层方围构成的，方围本是奇结构，14阶也有一个方围，这表明14阶带有奇阶特点。

据于明君的演算证明：

奇阶幻方，其最基本的成分是每个方围组织。我们只要抓住任何一个方围数字组列，就可以知道整个幻方情况；

偶阶幻方，其最基本的成分是一个四阶的小方形幻方（如

将一个正方形中加上一个十字，就成为四个小块）。一个偶数幻方中总包含有若干小方块。抓住其中的一个小方块，就能知道整个幻方的情况：

偶奇混合幻方，其外围一层为奇阶幻方的方圈，中间则填入偶阶幻方的方块。并且它们都必须遵守各自的规律与要求。

三类幻方的组列形式很复杂，并不限于举例的一种。据初步的估计，三类幻方的组列方式有上千种之多，变化相当复杂。我们暂时还难作出全面的论述。总之，《洛书》并非一个简单的三阶幻方。从它提供原则和样式来看，它中间包含着整个幻方这一数学领域中的奥秘。如果说八卦是通过卦画的组合，来反映阴阳变化的复杂现象，那么，《洛书》的幻方则是通过数字的组合来反映阴阳变化的复杂现象。《洛书》的形成，不仅与数字卦有关，还与古代的刺洞以传递信息有关。决不是某些人所说的那样，《洛书》只是一个孤立的、偶然出现的三阶幻，其数学水平根本不值一提等等，而是很有研究的价值。它是易学一个重要的组成部分。

2. 大衍之数

《周易正义》云：

大衍之数五十，其用四十有九。分而为二以象两，挂一以象三，揲之以四以象四时，归奇于扚以象闰。五岁再闰，故再扚而后挂。天数五、地数五，五位相得而各有合。天数二十有五，地数三十，凡天地之数，五十有五，此所以成变化而行鬼神也。乾之策，二百一十有六；坤之策，百四十有四，凡三百有六十，当期之日。二篇之策万有一千五百二十，当万物之数也。是故四营而成易，十有八变而成卦，八卦而小成。引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣。

总起来说，这是一段具体的说明八卦形成数字依据和过程的文字，是学易入门必读。

其中，除“天数五，天数五……”云，已见本章前节《河图》中，表明《河图》只是此五十有五数字的安排和图表化，故不再解释。此外，对引文作些简单说明于下。

“大衍之数”为什么是五十？为什么其用四十有九呢？

王弼《周易正义》注云：

演天地之数，所赖者五十也。其用四十有九，则其一不用也。不用而用，以之通非数而数，以之成斯易之太极也。四十有九，数之极也。夫无不可以无明，必因于有。故常于有物之极，而必明其所由之宗也。

王弼并未说明什么是大衍之数，只说明为什么用四十九的原因。他以为七七四十九，为数之极。既然去一不用，又为什么要标出“大衍之数五十”呢？王弼以为，这是把非数（除去之一）与用数相通，以成易之太极。又太极为“无”，无必定要通过有才能说明，才能明白万物之由来（按王以为“有生于无”）。

京房则认为：

五十者，十日，十二辰，二十八宿也。凡五十，其一不用者，天之生气，将以虚来实，故用四十九焉。

按京房之说与《乾凿度》相同，与天文历法密切相联。

马融认为：

易有太极，谓北辰也。太极生两仪，两仪生日月，日月生四时，四时生五行，五行生十二月，十二月生

二十四气。北辰居位不动，其余四十九转运而用也。

即1（北辰、太极）+2（两仪）+2（日月）+4（时）+5（行）+12月+24节气，共为50。北辰居中不动，故去一为四十九。马的这个讲法较之京房，把天文、历法四时、五行月、节气等概括一尽，而不用京房二十八宿之说。

刘歆认为：

是故元始有象，一也；春秋，二也；三统，三也；四时，四也；合为五十，成五体。以五乘十，大衍之数也。（见《汉书·律历志》）

刘歆的话太简单，需要解释一下：

“元始有象”指把世界最元始时有了物象，就是“一”，这个“一”是整体之一。春，秋指年，甲骨文只以春秋称年，而少见“夏冬”。“三统”，指《三统历》。四时，指四季。

刘歆不仅确定了“大衍之数”为五十，并且和京房、马融等一样，明确了“五十之数”的具体内容，和“去一”不用的原因，按《三统历》月法之实=2392。这个数的来历是：

$$2392 = (49 \times 2 \times 3 \times 4 + 19 + 1) \times 2。$$

可见刘是将49（50-1）这个数，作为他历数的重要因子来看待的。刘氏父子在西汉时以精于古文经著名，他们有条件读到许多内府秘藏，《周易》这样未遭秦火的著作，他们应当更易接近。他们也认为“大衍之数”为五十，要比其他人的肯定更有力得多。更何况刘歆是把四十九之数作为历数根据来运用的，因此，不会有所含糊。因为制定历法，在古代是一件头等重要的大事。读《尚书》有关章节，可知这种重要性的概况。

刘歆引“易数”为“历法”之数，虽然并不十分正确，但

给后人的影响不小。如唐代高僧一行造的历法，被称为“大衍历”（制定年公元728，用定气编排太阳运行表）。就是一个很好的证明。

荀爽认为：

卦，各有六爻，六八四十八，加乾坤二用（按用九、用六），凡有五十。初九，潜龙勿用，故用四十九也。

荀说似乎最能就卦而言数。但《周易·乾卦》“潜龙勿用”虽是爻辞，但不一定与“爻”相等，“潜龙勿用”系就爻位而加描述，似乎不能据之以减去一爻。因为“潜龙”与“田龙”、“渊龙”、“飞龙”、“亢龙”等为一循序而动的过程，用以描述乾之六爻，如去其一爻，则何以成此全卦卦象，故荀爽说有欠妥之处。

这是认定“大衍之数为五十”的各家之说。但也不少易学家认为“大衍之数为五十有五”。其根据则是从“天数二十有五，地数三十”合为五十五而来。现代易学家如高亨、金景芳等皆主此说。大衍之数，到底是五十呢？还是五十五？或者是四十九？

①认定大衍之数为五十五的根据有二：一是《周易·系传》所谈的“天一、地二、天三、地四、天五、地六、天七、地八、天九、地十等十个自然数的积数之和为五十有五；又由“天数五、地数五”衍化的天地数之和也是五十五；二是《河图》之数也是五十五。

但是《系传》中何以又言“大衍之数五十”呢？朱熹等“易”学家认为：“盖以《河图》中宫天五乘地十而得之。至用以筮，则又止用四十有九”。但更多的“易”学家则认为这是由

于“大衍之数五十”后漏掉了“有五”二字的的结果。对于“漏掉了有五”二字的说法，我们持怀疑的态度，理由有下列几个方面：

现传的《周易正义》未分章目。在朱注《周易本义·系传上》第七章之后，紧接的内容（即朱注第八章章首）为：

大衍之数五十，其用四十有九。（王弼注五十之数及各家意见，已见前引，不重复）

下面紧接的内容为：

分而为二以象两，挂一以象三，揲之以四，以象四时。归奇扚以象闰，五岁再闰，故再扚而后挂。

可见这段文字是针对“五十”这个数字而言的，正如宋赵汝楨所云：大衍五十之数，是衍数，可用之于揲蓍。

下接的内容是：

天数五、地数五，五位相得而各有合。天数二十有五，地数三十。凡天地之数五十有五……

直到朱注《周易本义·系传上》的第十章，才出现下列内容：

天一、地二，天三、地四……天九、地十。

以上是《周易正义·系传上》有关内容的先后次序。即“大衍之数五十”在最前，后接“天数五，地数五”等内容，

在相隔很远(即相隔朱注《周易本义》整一章)之处,才出现“天一,地二……天九,地十”的内容。

到了宋程颐《易说·系辞》中,出现了变化。程说:

自“天一”至“地十”,合在“天数五、地数五”上,简编失其次也。天一生数,地六成数。才有上五者,便下有五者。二五合而成阴阳之功,万物变化,鬼神之用也。

朱熹信从程的意见,不仅将“天一、地二……”一段调在章首,并且还将“天数五、地数五”一段调在“天一、地二……”之后,而在“大衍之数五十”的前面。宋以后不少易学家奉行程朱之说而不疑。

这三段文字的调整,是对的。因为“天数五、地数五”是指1、3、5、7、9五奇数为天数;而2、4、6、8、10五偶数为地数。一与二、三与四、五与六、七与八、九与十皆奇偶为类,也就是阴阳为类,故称为“有得”、“有合”则指一与六、二与七、三与八、四与九、五与十,皆倚中心“五”而成。

这两段文字调和在一处,目的在于说明从一到十,这十个自然之数的内在结构和组合的关系,而与卜筮用蓍之数无关。

程颐在《易说》中又说:

“大衍之数五十”。数始于一,备于五。小衍之而成十,大衍之则为五十。五十,数之成也。成则不动,故损一以为用。“天地之数五十有五”,“成变化而行鬼神”者也。变化言功,鬼神言用。

程颐把“五十”与“五十五”两数分得很清楚:五十为大

衍之数，是成数。卜筮时之所以要去一，用四十九，目的在改变“成则不动”。“五十五”为天地之数，是变化之数，所以“有得”“有合”，还可与“五行”相化成。如朱熹所说的“一变生水，而六化成之……”等等。

程颐所说“变化言功”，指“五十五”而言，功即变化功能；“鬼神言用”，指“五十”而言。用者用于揲蓍之意。

可见，主张调整《系辞》有关文字次序的程、朱二儒，也并未把“五十”与“五十五”混同起来，甚至确定“大衍之数为五十有五”。

②“大衍之数五十”，其内容存在的实际：其一是京房与《乾凿度》之说（十日、十二辰、二十八宿）；其二是马融之说（太极、两仪、日月、四时、五行、十二月，二十四节气，并非单纯数字）。朱熹认为五十之数，“盖以《河图》中宫天五乘地十而得之”；他又在“天一、地二”一条中注云：“就此章而言之，则中五为衍母，次十为衍子”，五乘十，依然是五十。两注结论皆同，皆不见有五十五之数。有些易学家甚至说朱熹也肯定了“大衍之数为五十有五”，未免失考。根据上述材料，可知“大衍之数”与“天地之数”并不是一回事。天地之数是自然数，据起汝棣的讲法是积数；大衍之数是有内容之数，是衍母与衍子相乘而得之数。不能混为一谈。此其可分辨者二。

③据《周易本义》次序，则自“大衍之数五十”而后，所谈的内容完全是卜筮之法及乾坤策数等问题，非常具体，非常条贯一致；与前面所述的“天一、地二……”“天数五、地数五”等有关数的成因、变化诸理论的截然有别可一望而知，故不必把二者强行牵合在一起来谈。

④主张“大衍之数为五十者”有王弼、京房、马融、荀爽、朱熹、程伊川……等名家；主张“五十有五”者有郑玄、姚信、董遇……等名家。不过，值得注意之点是：郑玄、姚信、董遇

等的提法，都是说“天地之数五十有五”，并没有说“大衍之数五十有五”（请看《周易正义》“大衍之数五十”的疏）。这就显然是把“天地之数”与“大衍之数”当作同一物来对待了。其实，二者实有不同。分别所在：

天地之数为自然之数，或阴阳之数，具有变化之功能；

大衍之数为有实际内容之数，或乘数，具有卜筮揲蓍之实用。

详较各家之说与《周易正义》、《周义本义》、《伊川易说》等书，可知此一分别至为显然。

⑤主张“大衍之数五十，而卜用四十有九，去一不用”的人也有不同的“去一”理由：

王弼以为“去一”，即去“太极之无”这一个数。照韩康伯疏云：“即四十九是有形之数”，所去之一则是无形之数，即“太极之虚无也”。

京房认为：“其一不用者，天之生气，将欲以虚来实”，大约就是以一虚而来万实之意。

马融认为：“北辰居位不动，其余四十九转运而用也。”去不动的北辰不用，用运动的四十九之故。

主张“五十有五”的，所去者为“六”，其理由也不相同。

郑玄认为：“凡五行减五，大衍又减一。”

姚信、董遇认为“其六以象六画之数，故减之而用四十九”。

看来，主张大衍之数为五十者，则减一的理由各不相同；主张五十有五者，则减六之数的理由也不相同。两派之说虽分而复歧，但却有一个共同归宿，即都要归一于“四十九”这个数字。显然，这就是问题的核心所在。

宋名臣司马光著《潜虚》及《潜虚发微论》各一卷。晁公武《读书志》云：“此书以五行为本，五行相承为二十五，两之为五十。”而清人所见《潜虚》本（浙江巡抚采进本）已为五十

有五。故《四库全书》评介人认为是其中五行亦后人所补。”

所以今天有些易学家主张在“五十”之后补上“有五”二字，应以审慎为是。

我们的想法与现今某些“易”学家相同。大衍之数各派各家都要集中到四十九这个数字来，主要是为《周易》的卜筮之法的需要。《连山》用九十七策，以八为揲；《归藏》用三十六策，以三为揲；《周易》用四十九策，以四为揲其作用相同。都是为了卜筮能通过揲、挂和扚，以得出卦爻来。试用三易比较于下：

《连山》用九十七策，以八为揲，则策数之中存在十二个揲数（ $97 \div 8 = 12 \cdots \cdots$ 余数 1）；

《归藏》用三十六策，以三为揲，则策数之中存在十二个揲数（ $36 \div 3 = 12$ ，无余数）；

《周易》用四十九策，以四为揲，则策数之中有十二个揲数（ $49 \div 4 = 12 \cdots \cdots$ 余数 1）。

可见策数之中要含有十二揲数，这是三代之易的共同特点。再将总策数一分为二，即四十九（或九十七、三十六）除以二，则得六个四的揲数（或六个八，六个三的揲），其共同之点则为六。

有“三易”，就有“三蓍”。策的总数与用揲之数必配合而行。例如《连山》九十七策，用揲之数为八；《归藏》策的总数为三十六，用揲之数为三；《周易》策的总数为四十九，而用揲之数为四。凡策数为偶数，则用揲之数为奇数（如三十六策则以三为揲）；凡策数为奇数，则以偶数为揲（如九十七、四十九之用八与四为揲）。这种配合，一方面是为了达到策数中包含有十二个揲数，另一方与总策数的一分为二的用意相同，在于分出两仪阴阳来。而策数与用揲之数奇偶相配，正是表示阴中有阳，阳中有阴之意，从而以生出四象来。这是通过比较得出的

第一个体会。

其次，何以“三易”各自所用的总策数都包含有十二个揲数呢？我们认为这是为了达到两仪阴阳平均之数各六的后果。阴、阳各六，很可能与阴阳之卦各有六爻有关。也就是“四营”中的第一营，之后，经过十有八变，即阴阳交相组合八卦与六十四卦就成了。

可见《系传》中所读“分而为二以象两……”等等，不仅是卜筮方法问题，同时又坚持了太极生两仪阴阳的原则，一直到六十四卦为止。这就是何以“三易”的总策数中都包含着十二个揲数的原因。

除《周易》而外，夏、殷二代之易，具体的卜筮之法，已不得而知，但从它们的用揲之数而谈，虽与《周易》有别，但作用也许相同。《连山》用八为揲，就不一定和《周易》用四以象四时相同。很可能用的是八个节气（立春、春分，立夏、夏至，立秋、秋分，立冬、冬至）。或者用的是四正四隅的八方位。这两种揲数用八的猜测，虽无根据，但与夏代重视天文历法和八方气候的研究等社会特点，颇为符合。殷人把有关天文气候的原则用到八卦中来，可以说是顺理成章之事。

《归藏》用三为揲，又如何解释呢？很可能是用“天、地、人”三才之意，它是卦有六爻的基本。

通过以上比较，可以肯定，三代“易”学用策的多少与揲数的大小是根据一定的原则配合的，并非任意而行，其间很经过了古代易学家的苦心经营，我们不可大意视之。

现在我们回到大衍之数究竟是“五十”，还是“五十五”这一问题上来。

我们认为，作为揲蓍用的大衍之数，只能是五十，而不是五十五，至少在《周易》中是如此。

理由：通过上述对《三易》的比较，发现一个共同的原则，

卜筮所用总策数中必须包含十二揲数在内，便于一分为二（分为阴阳平均之数各六）。“五十去一”，王弼与韩康伯之说，相当有理，而且与《周易本义》经程、朱调整后，《系传上》右第八章分为两大内容（五十五为天地之数，五十为卜筮之数）的排列相符。

另外一些易学家，主张大衍之数为五十五，但是他们为了要归返于“四十九”这个数字，有人提出先去五，再去一；也有人提出去卦画六爻之六。理由都很牵强。其实，他们都很明确，只有四十九策用四为揲时才能达到十八变以成卦的结果，故此，想尽办法将五十五之数变成四十九。以郑玄的理由而言，何以“五行气通”就得减五呢？五行之气相通，但并不是相通之后，原来的五行就消失了（如水生木之后，水就不存在了），所以“减五行”之五，并不合理。

又如姚信、董遇的“减象六画之数的六”也值得考虑。因为从“大衍之数五十”到“十有八变而成卦”为止，是讲的具体成卦之法。如果姚等所讲“去六”，指具体的求成之卦，则全卦未成所去之六，全无根据；况且去六之后，十八变也完不成成卦的任务。另一方面，如果去的是八卦的原型六画，并非去成卦程序中的六画，那么，这种“去六”的作用何在呢？又不得而知。反观王弼的“五十去一”之说，却完全讲得通。五十之中代表太极之数是始数、虚数，与以下的两仪、四象、八卦等具体的数字有分别，决不能把一个代表抽象意义的“一”，与有具体内容的其它数字混同使用。所以王弼在注释中强调了这种不容混同性。

四十九策以四揲，可得十二个揲数，如果五十五以四揲之，则得出十三个揲，还余三（ $55 \div 4 = 13 \cdots \cdots 3$ ）。十三这个数字得不一分为二后的平均数为六，这个结论，因此，它违背了三代之易的共同原则，所以，我们肯定“大衍之数”是“五

十”绝非“五十五”。

现今易学家如高亨等先生，以为“大衍之数五十”之后脱“有五”二字，故成为“五十”，之所以难以令人信从的根本原因之一，是《周易》传本甚多，何以没有发现一种“传本”作“大衍之数五十有五”呢？

现在通行十三经本《周易正义》卷七第六十八页，首先讲“大衍之数五十，有用四十有九”，下面跟着讲“象两”、“象三”、“揲”……之法，可见是专讲“五十”的求卦的方法和程序，简而扼要。之后，才讲“天数五、地数五……”等内容，再后才讲“天一、地二……”等内容。根据这些原型程序可以看出，作为卜筮用的“大衍之数五十”本与“天地之数”无特殊关系，前者独立存在，并不依赖“天地之数”作为它的根据，所以它独立于前而出现。

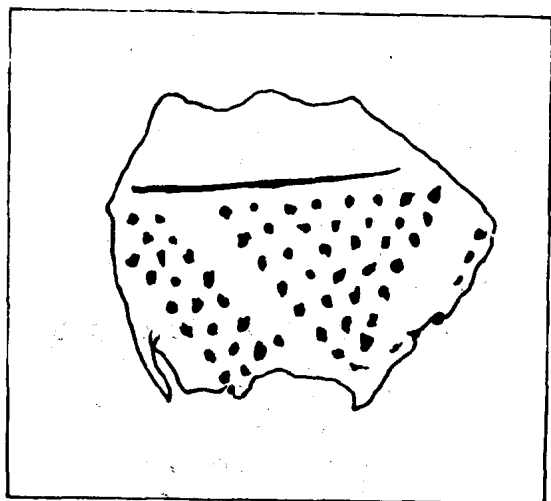
某些易学家们为了要证实大衍之数为“五十有五”，费了很大的劲转弯抹角。先要利用程、朱调整的文章章次，以形成“天地之数”为“大衍之数”的根本的密切关系；然后再以漏脱“有五”二字为理由，把大衍之数与天地之数合二为一；甚至全然不顾“大衍之数五十”有它自己具体的内容（如京房、马融之说）等。

《周易》以所谓“卜筮之书”，未遭始皇火焚之灾，得以独全，这是历史公认的事实。自秦至汉，朝代相承，何以会出现此种错简节次与脱漏文字的现象呢？实不可解，因此，也是难以令人信服的原因之一。

三十六圆点的三角形

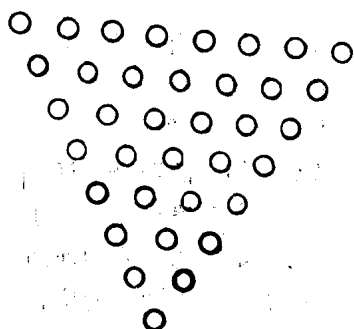
邓球柏著《帛书周易校释》提到了一个有趣的问题，以其与本节所讨论内容相关，特介绍于下：

先附原图

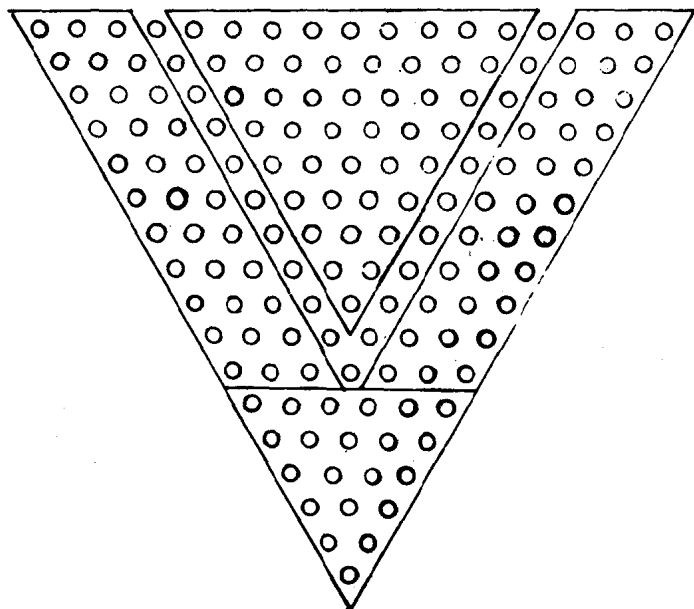


此图出自《西安半坡》，西安半坡博物馆编，文物出版社1982年10月一版。

据邓先生认为图中的小三角的锥刺圆圈数就是《连山易》的蓍策数(即 $1 + 2 + 3 + 4 + 5 + 6 + 7 + 8 = 36$)，如下图：



邓先生说：“如果我们运用对称性原理将影印的那张图中左右残缺的部分补齐并延下去，同时将小三角图外围空白处也填上去，则可以得到一个理想的数图。其图如下：



这是一个从自然“1”到自然数“16”的连数三角图。图中圆圈的总和是： $1 + 2 + 3 + 4 + 5 + 6 + 7 + 8 + 9 + 10 + 11 + 12 + 13 + 14 + 15 + 16 = 136$ 。

邓先生说：如果不是偶然的巧合的话，那么《连山易》、《归藏易》、《周易》这三“易”的蓍策数汇集于这一图之中（ $36 + 45 + 55$ ）。因此我们将其定名为“原始河图洛书图”。

实物图上特意空出了19个小圆圈的位置（此所谓隐数也），突出包围了中间的36个小圆圈，此所以重《连山》也。邓先生说，如果我们将隐没的十九个圆圈同内中的36个小圆圈合起来

观看，则得到一个55个小圆圈组成的三角图（即自然数前十项和的三角数图。这张三角数图与《元君庙仰韶墓地》中的图版一六上的三角数图相同）。如果我们将隐没的19个小圆圈同外围的81个小圆圈合起来看，则得到一个由100个小圆圈组成的“V”字形数图，既是《归藏》与《周易》的蓍策数之和（ $55+45$ ），又是后来“河图”“洛书”之和数。如果我们再大胆一点假设，那么外围的81个小圆圈数也可能同后来的“九九表”具有某种联系（“九九八十一”）。又，如果将外围的81个小圆圈的下部分的从1到6组成的图与上部分分开来观看，则有① $1+2+3+4+5+6=21$ （相传《归藏易》蓍策数也有用“21”这个数的）；② $(3 \times 10) \times 2 = 60$ （疑即60甲子数，3为旬，10为日，2为月。2个月即60天）。这是多么丰富的数图啊！

邓先生还说：……“原始《河图》《洛书》中的36个小圆圈组成的完全三角形数图， $1+2+3+4+5+6+7+8=36$ ，是一个算术级数之和。这是中国五、六千年前的文化遗产！

对邓先生的发现和丰富想像力，我们表示赞成。认为做学问要踏实，也要有想象力。邓的想象具有一定的可能性。当然，我们也感到某些不足，兹分述之于下。

首先，我们感到不足的是：

①半坡村这张锥刺三角形数图，没有明确是什么朝代的東西，从出土地区来看，又从图中突出36这个数字来说，一方面它可能不是周代的文物。因之，说它包括《连山》、《归藏》、《周易》三易的蓍策数之和，就未免牵强附会，因为夏、殷两代不可能预知《周易》用“55”这个数字。另一方面如果是周代产物，则邓先生未作出说明，同时图中突出《连山易》“36”这个数字一事，也欠合理。周人不会推重突出殷人。

②此图分内外两层，是肯定的。内层36个圆圈，清晰可数，

外层81个小圆圈，按残缺图上左边已露出三个小圆圈一排，已有11排；右边虽残缺太少，但还存在一斜行七个小圆圈的数目来看，以及外层和内层的确成三角形这些来看，为81个小圆圈，合乎三角对称的规则，也可以信从。尽管被邓先生称为“隐数”的那个三角形虚线，未见一个小圆圈，但按它与内外两层的三角形“等高”和安排圆圈数“等列”的条件推测下，可以有十九个小圆圈的位置，也还是有理。至于由此推至“21”，以及推至60甲子等数，则恐怕有割裂，凑合材料之病。

其次，我们表示赞成的是：

①这张图是一张经过高度思考安排而刺出来的，以文中间有36个小圆圈这个三角形来看，它最少如邓先生所说，是个算术级数之和的完全三角形。在一定程度上反映了中国古代的数学的水平，甚至“数论”也有所萌芽。

②这张三角数图不但与“元君庙墓地”的三角形数图相同，而且还有其它证据，可以证明古代有刺圆圈成为数图的事实。

清吴德信著《周易象义合参》一书。《四库全书总目·经部·易类》介评云：

其“河·洛”二图，各有本文，各有朱子之本。

其奇偶阴阳方位并同。惟朱子本则作黑白圈。本文则

《河图》作旋毛，《洛书》作坼裂之状。考《河图》字

始见于书（尚书），古注不言其质，似本应以马革一片，

从伏羲流传至周，火而不腐，始以此五十五圈画于尺

简之上，即传为重宝。……

由于手边无吴德信所著之书，只能从“评介”入手进行思考。

吴书中所载《河图》《洛书》，不作黑白圆圈，而作“旋毛”和“坼裂”状。这两种形状应当比圆圈更为近古，因为它们更

接近于“火灼”和“锥刺”原形。

从“评介”中看《河图》的五十五个圆圈，是锥刺在一张马皮（革）上，而不是画在尺简上。看来这就是吴著“河图”所根据。

《四库全书》的评介者皆一时名儒，持论谨严为时所重。评介吴著用笔严谨，持否定态度，但指出了它出自来知德、朱谋玮、吴澄。来知德著《周易集注》，精思易理达二十九年之久。主四正错，四隅错；四正宗、四隅综的错综“易”说。来自视甚高，有以孔子死后，惟“来”一人独得易学之秘的议论。但其易学确为明、清易学家所推崇，也是事实。

与吴德信“河洛”图说最有关系的不是元代的吴澄，而是明代的朱谋玮。

朱著有《周易象通》一书。他是明宗室宁献王之后。他的著作中不用陈搏的“先天图”，也不用周敦颐的“太极图”，可称卓见。自制《河图》四幅。说他的四图系根据“三代以来世藏秘府之宝。一般学者莫得而窥。至宋徽宗喜考古搜奇，始出于外”，云云。清御用易学家攻击朱说过于偏激。依我们意见，大约还与朱是明宗室有关。至于说朱谋玮“摭拾吴澄伪作，造为宣和内府秘本”等等，也似乎未必。朱是明朝宗室，吴在元朝做过翰林学士，修“宋英宗实录”受命总成。故知朱、吴二人都很有条件接近宋朝内府秘藏，更何况宋徽宗信仰道教，自号为“教主道君皇帝”，是“长生大帝君”降生，蔡京等还创“丰亨豫大”之说，以取悦赵佶。以“上有所好”的缘故，故当时“天下珍宝悉归禁中”。到京城献宝的则“四方梯航，殆无虚日”。（见《三朝北盟会编》，郑望之：《靖康要盟录》；方勺《泊宅编》。）因此，宣和内府中有《周易》一类的古代传流珍品完全可能。而吴德信的据“马革”上有五十五个锥刺圆圈以论《河图》，应该有些可能，不能盲目抹杀。

拿吴德信“马革《河图》”说与半坡村出土的文物锥刺三角数图相映证，益见二者皆真。

③由于锥刺数图之说可信，就更一步证明了另一个问题。如果说八卦的起源与远古的结绳记事有关系，那么作为结绳与数字卦的中间层次，就是锥刺圆洞成为数图。数图不仅仅是记事之用，在此基础上还发展了数学，也发展了八卦和六十四卦。我们很希望见到更多的锥刺圆圈数图的破土问世。

关于作为幻方的《河图》和《洛书》，我们还想补充几句。

①《洛书》是一个标准的三阶幻方，它“四正”“四隅”皆为十五。《河图》不同，它只有在去掉中心的五与十之后，才能达到两层均为二十这个结果。要去掉三个数字才能构成幻方，这显然与一般幻方构成的要求不符。因此，可以肯定，《河图》不是标准的幻方。后周卢辩注《大戴礼记·明堂》时所提出的“履一戴九……”的方法，也只能指的《洛书》；而与《河图》无关。清俞琰在《周易集说》中说《尚书·顾命》中有“天玉、夷玉、天球、河图，在东序”之句，可见《河图》也是玉名。对《河图》作为神物的传说表示怀疑，虽为历代所否定，但细阅《顾命》本段全文，则陈列于东序的“大玉”、“赤玉”、“天球”皆为玉属，则河图是玉亦有可能。《河图》为“龙马出河”之物，则为后人所定。古代经籍中有《河图》之名，而无《河图》之质。又如何能确定不是后人利用《河图》之名而制作出今天所见的图式呢？

《河图》之数为十，实际上不过是将《洛书》的数字排列，加以调整，并加进两个五数而已。它不及《洛书》的有规律性。我们有些怀疑《河图》是《洛书》的后起物和改造物。

②由锥刺圆圈数图看古代数学

由于邓球柏先生提供的西安半坡村出土的三角形数图的启发，加上“元君庙墓地”中的版图三角数图数，和吴德信著作

中引用的古代马革锥刺圆圈的互相印证，我们深信，在古代结绳记事与数字卦出现之间，还存在一个锥刺圆圈的过渡时期。它既是中华民族古代文化史中一个重要的时期，又是数学与“易”学在古代一个发展时期。并且正是由于数学的发展，也促进了易学的发展和传布。

③关于中国的“九九乘法表”。

“九九乘法表”，前面已谈到过，它在汉代已成为家喻户晓的东西。邓球柏先生对半坡村的那块三角形数图作了许多推测。在他的启发下我们也作了些推测。

首先，我们的推测是：

根据半坡图（以下同此简称）的外大、内小两个三角形锥刺圆圈数图来看：内层三角形圆圈之数为三十六，为一完全三角形；外层三角形圆圈之数为八十一（系根据与内层三角形等高、等行的原则补足残缺得出），因此，我们认为这是一张“九九数表”。内层三十六，为四九之数即古代生数（一、二、三、四）四乘九的和数；外层的八十一，是成数九乘九的和数，即“九九八十一”。半坡图上这两个数完全可以肯定。为了要探索古代重视“九九八十一”的奥秘，将“九九表”列下：

一九=九，

二九=十八，

三九=二十七，

四九=三十六，（即半坡圈内层三角形圆圈数）

五九=四十五，（洛书之数）

六九=五十四，

七九=六十三，

八九=七十二，

九九=八十一。（半坡图外层圆圈之数）

①从一九到九九，尾上一个数字的排列正好是奇偶相间，

如一九=九为奇,二九=十八为偶等。实际为阴阳二数的相间组合;

②中国古代以九九为阳数之极。如“九九玄功”、“九转金丹”、“阳九”,乃至《周易》中的“上九”,都含此意;

③从一九到九九,不仅是由生数到成数的发展变化过程,更重要的是:它是古代数学家的“数从一始,至九为极而复归于一”的数论思想的具体反映。所以这张锥刺数图反映的数学水平,远远不限于包含几个卜筮用策之和而已。

④《左传·春秋僖公》十五年,韩简对晋侯说:“龟,象也,筮,数也。物生而后有象,象而后有滋,滋而后有数。”这就是物决定物象,有物象繁乳滋多,而后产生数。从“半坡图”的出现,我们觉得八卦的数字卦出现,只能在数图出现之后,才有可能移用到八卦上来。八卦的奇遇阴阳,既是物数有奇有偶的归纳,又是物象有明有暗,有昼,有夜,有显,有隐,有向,有背的归纳。《河图》《洛书》也只有在数学发展到有数图的制成的水平时,才有条件出现。因为“河洛”二者虽然也是一种数图,但人为的规范性太重,不及“九九乘法表”等数图是自然数自身的内在联系的规律化。所以,后者必先于前者。

⑤据报刊报道:我国台湾省一名小学六年级学生玩电子计算机时,无意中发现一组奇妙的数字排列。台北县汐止镇的小学生汪志雄在电子计算机上依照从“1”到“10”的数字排列,逐一按键。当按至“8”时,不小心按成了“9”,使计算机上出现的数字为1 2 3 4 5 6 7 9。他随意乘上“9”,竟奇妙的出现了九位数的1 1 1 1 1 1 1 1 1。

这位小学生继续乘以“9”的倍数,如“18”,就等于2 2 2 2 2 2 2 2;如“27”,则等于3 3 3 3 3 3 3 3。这样把九的倍数顺序加上,则得数也顺序成为4 4 4 4 4 4 4 4

4 4……等等。直到乘以“81”这个倍数，结果等 9 9 9 9 9 9 9 9 9。

如果乘以90，即“9”的十倍数，则等于 1 1 1 1 1 1 1 1 1 1 1 1 的十位数，与以“9”乘的结果相似，只不过增多了—个“1”，变成了十位数罢了。

汪志雄玩电子计算机全部内容，未曾得见。我们跟踪用 1 2 3 4 5 6 7 9 这七位数字乘 9 和 9 的倍数时发觉：凡从 9 和 90、99 这些数字去乘上述七位数时，其结果必为“1 1……”等多位—致的数字。乘以108时才出了不同（我们也未再跟踪下去）。因之，我们记起了“九九乘法表”的民间—句总—口—诀，这就是“九九归—”。过去人们只当它只—句—含—概—括—意—义—的—话—，不知它竟然是数学上的具体结论。以至使我们感到中国古代的数学成就决不可低估。

以上，是我们关于“大衍之数五十”和“半坡图乘法表”的一些看法和体会。

4. 为了进一步证明大衍之数为五十，而不是五十五。

赵定理先生说：

$49 = 7 \times 7$ 。从历法角度看，十九年有七闰，是置闰周期。—极等于七首，为四分历法日月五星和甲子的会合周期。又《周髀算经》中给出的勾股圆方图，七为圆的直径，为外大方的边长。商高答周公问说：“方属地，圆属天。天圆地方……”直径为七的大圆和圆的外大方，象征着天地的起点。从起点演易，不就象征着天地规律重现的含义在其中了吗！—极为“31920年”，七闰十九年。 $31920 \div 19 = 1680$ 个七闰周期。这就是用四十九根蓍草演易的神奇之源。

赵先生从两个方面推出了为什么只用49这个蓍草数（一是十九年有七闰的置闰周期和一极等于七首，为四分历日月五星和甲子的会合周期。二是根据《周髀算经》，七为圆的直径，又为外大方的边长。都是 $7 \times 7 = 49$ ），很有说服力。遗憾的是，赵先生似乎遗漏了关于“50去一”的说明，只在标题中点明了“大衍之数五十”，但未说明所去的“一”是什么？

关于本节一开始所引《周易正义》“大衍之数为五十……”那一段话，在《汉书·律历志》中也有一段话：

三微而成著，三著而成象。二象十有八变而成卦，四营而成易，为七十二，参三、统两、四时相乘之数也。参之则得乾之策，两之则得坤之策。以阳九九之，为六百四十八，以阴六六之，为四百三十二，凡一千八十，阴阳各一卦之微算策也。八之，为八千六百四十，而八卦小成。引而信（伸）之，又八之为六万九千一百二十，天地之再，为十三万八千二百四十，然后大成。五星会终，触类而长之，以乘章岁，为二百六十四万六千五百六十，而与日月会。三会为七百八十七万九千六百八十，而与三统会。三统二千三百六十三万九千四十，而复于太极上元。九章岁而六之为法，太极上元为实，实如法得一，阴阳各万一千五百二十，当万物气体之数，天下之能事毕矣。

赵先生把这段话用数字表示出来为：

$$3 \times 3 = 9$$

$$9 \times 2 = 18$$

$$18 \times 4 = 72$$

$$72 = 3 \times 3 \times 2 \times 4。$$

$$\begin{aligned}
72 \times 3 &= 216 \text{ (乾之策)} \\
72 \times 2 &= 144 \text{ (坤之策)} \\
72 \times 9 &= 648 \text{ (即阳用九)} \\
72 \times 6 &= 432 \text{ (即阴用六)} \\
648 + 432 &= 1080 \text{ (即用九用六二数之和相加)} \\
1080 \times 8 &= 8640 \text{ (八卦小成)} \\
8640 \times 8 &= 69120 \\
69120 \times 2 &= 138240 \text{ (八卦大成)} \\
138240 \times 19 &= 2626560 \text{ (与日月会)} \\
2626560 \times 3 &= 7879680 \text{ (与三元会)} \\
7879680 \times 3 &= 23639040 \text{ (太极上元)} \\
23639040 \div (19 \times 9 \times 6) &= 2 \times 11520 \text{ (万物策数)}
\end{aligned}$$

这些数字具体说明了《周易》阴阳策数、万物策数的来源。赵先生认为《周易系辞》由此推出非孔子作，而是汉刘歆或以后历法家所作。因为这些数字来自《三统历》。又《纲鉴》说：伏羲“画八卦，造书契”“作甲历，定四时”，可见八卦与《甲历》有关。赵先生得结论说：“《周易》的源头是中国古历法的规律。”

（以上赵定理先生之文均引自《周易与现代科学》，载《周易纵横谈》）

我们赞成赵先生的结论。

补充的两点意见是：

其一，八卦起源与中国古代数学有关。八卦中的“用九”、“上九”，和“剥复”等与“九九表”的“九九归一”数的变化有关。这决不是移今附古，事实“数始于一，极于九，复归于一”的概括性认识，古人早就提出来了，只不过我们没有认真去研究它而矣。

其二，刘歆将大衍之数用四十九，这一数字作为《三统

历》“月法之实”的因子，到底是“三统历”以生易数呢，还是易数被引入《三统历》中以见历法之神呢？很值得思考。

按《三统历》即《太初历》，为汉初邓平、落下闳所制。其特点是以冬至所在之月为十一月，以五月为岁首，以没有中气的月份为闰月，以一百三十五个月为交食周期。在《三统历》之前，我国还有过鲁历、周历、殷历、夏历、颛顼历和黄帝历（《纲鉴》所说的《甲历》未包括在内，不知是否为《夏历》的另名）。其中《颛顼历》从战国一直用到公元前一百零四年，汉武帝下令改用《三统历》为止，时间最长。以 $365\frac{1}{4}$ 日为一回归年的四分历，大约比《三统历》还要早一些。

我们提出这些古历的目的，在于说明天文历法是中国古老而领先于世的科学之一。“易”学的形成决不会早于历学。刘歆的将《周易·系传》中的乾坤之策、万物之策等数字纳入《三统历》之中，我们认为其目的在于示《三统历》之神，故并不是过于重视；但殊途同归，从不同途径达到相同结论的情况，在科学中不乏实例，不可拘于一说。至于因刘歆这一举动而怀疑“易”学与古代历法的关系，却完没有必要。

三、“易”与古代医学·养生术

《汉书·艺文志》所载的汉以前的医学书籍目录，分为两大类：医经、经方。

医经类，收有《黄帝内经》、《黄帝外经》、《扁鹊内经》、《扁鹊外经》、《白氏内经》、《白氏外经》和《旁篇》等七部医学著作。现存的医经中最古老的要算《黄帝内经》，内分《素问》、《灵枢》两个部分，现又分为两书。前者着重汇合各家医学理论，讨论阴阳、藏象、经络、病因、病机……等基础理论和治法。后者探索人体十二经脉……等纵横交错及其与五藏六腑的关系，着重针刺治疗，故一般又称为《针经》。

《汉书·艺文志》所载七部古代医学著作，只有《内经》流传至今，其余均已遗失。此外，较早的医学著作，还有《难经》，原名《黄帝八十一难经》，旧说为战国时名医扁鹊所著。药理学方面较早的有《神农本草经》，为秦汉时代人托名于神农氏的重要著作，开《唐本草》和明代李时珍著《本草纲目》之先。

这些医学著作虽托名为神农、黄帝，实在未必为他们亲著。但确系古代医学家、药物学家长期医疗和辨别实践生活中的心血结晶。

中国古代医学与“易”学相通之处甚多，到底是引“易”入医，还是“医”中有易，恐难一一剖析，主其大要而言，有下列几个方面。

1. 整体观

“易”学从太极而两仪、四象、八卦……等，包摄天、地、人三才等广泛内容，实质上不仅把世界当作一个有序的与和协的整体对待。“易”学从“生生不息”的原理出发，从自然界趋向人类社会，散则为万，合则为一，正是这种整体观念的哲学体现。

“藏象”说，即“脏腑”学说，它是把人体内的内脏区分为“五藏”和“六府”。它们的功能虽然不同，却又互为影响。如五藏以贮藏精气为主，六府则以传输和化生气物为主；腑脏之间又有互相配合的关系，如肝配合胆，肾配合膀胱等；又互相影响，如肝病则肋下满痛，膀胱气化失常则小便不利等等。

再如经络学说，是越来越得到证实的科学。其主要内容为：人体经络分为经脉与络脉。经脉如织布时的经纱，纵行于人体的干线，络脉如织布的纬纱，如网络之状，为横行的分支，经络内联脏腑，外络肢节，交通全身气血，流行于人体表里。《灵枢·经别》云：

夫十二经脉者；人之所以生，病之所以成，人之所以治，病之所以起。

说明经络的重要作用。“五藏六府”和“经络”学说，都是把人当作一个整体来对待，而医治的时候，中医也与西医不同。中医决不头痛医头，脚痛医脚，而是从整体入手。如实行全面诊断，从望、闻、问、切四方面进行判断，治疗手段有“寒者热之”，“热者寒之”；“虚则补之”，“实则泻之”等“本末兼顾”“攻补兼施”等等，都是用的整体综合治疗之法。有许多西方名医束手之病，到中医手就迎刃而解，关键也正正在此等处。

中医用药，每剂动辄十多味，也是适应整体治疗的需要，五味俱陈，各方兼顾。决不单纯着眼于病的一个方面，而不顾整体；也不专注病象，而不穷究病因。

整体观，是古代医学与“易”学的共同特征之一。

2. 阴阳观

中国古代把天地未分之前的混然一体之气称为元气，管仲称为灵气，在医学科学中则称为真气。

金代名医李杲（东垣）说：

真气又名元气，乃先身生之精气也。

以元气先于人身生出，也就是先天真元之气。这就是今人所谓“天真”一词的医学根据。《素问》有《上古天真论》篇，认为人类的“养生要诀”，在于保养天真，便能却病延年。篇中有岐伯对黄帝问，何以“上古之人，春秋皆度百岁，而动作不衰；今时之人，年半百而动作皆衰者，时世异耶？人将失之耶？”这一问题时的答案。岐伯说：

上古之人，其知道者，法于阴阳，和于术数，食

饮有节，起居有常，不妄作劳，故能形与神俱，而尽终其天年，度百岁乃去。今时之人不然也，以酒为浆，以妄为常，醉以入房，以欲竭其精，以耗散其真，不知持满，不时御神。务快其心，逆于生乐，起居无节，故半百而衰也。

岐伯既为黄帝时人，而且能回答黄帝之问，可见只会年长于黄帝，他说“上古之人，其知道者，法于阴阳，和于术数”，可见阴阳、术数之说，起源很早，并且一开始就联系在一起。而阴阳、术数二者都与八卦有很深刻的关系。《庄子·天下》篇云：“易以道阴阳。”又说：“古之人其备乎！配神明，醇天地，育万物，和天下，泽及百姓，明于本数，系于末度……”等等，都证明了岐伯所说的“阴阳”“术数”之学，古代极为重视，并且它还和人的“养生学”有重要关系。如此一来，八卦与医学的关系也就连结起来了。

“易”学八卦，每卦三爻为经卦，六爻为别卦。六爻之卦实从三爻重复而来。六爻之数，含三阴三阳以生变化。在中医学说，也有六经之数，即三阴三阳概称。三阴：厥阴、少阴、太阴；三阳：少阳、阳明、太阳。

三阴、三阳与三阴爻、三阳爻一样，也会产生复合与变化。在中医中，六经之合称为六合。即十二经脉的表里相合。即足太阳与足少阴为一合，足少阳与足厥阴为二合，足阳明与足太阴为三合；手太阳与手少阴为四合，手少阳与手厥阴为五合，手阳明与手太阴为六合。这种阴阳、老少相配的原则，与八卦相同。

八卦六爻，分表代表天、地、人三区域内的不同现象。而中医六经，则代表人体表里的六种生理和病态，六种层次和区划，六种系统、结构等等。

据张雪藜、张雪菱二位先生认为：大抵太阳病，表示阳气甚旺，病人体表高热；少阳病，表示阳气初生，病者乍冷乍热，阳明病表示阳气内外俱亢，病者内热外热俱高。太阴病象长夏多雨水、道路泥泞，病人多水泻。少阴病象初夏，火热渐升，病者常夹烦燥失眠。厥阴病象初春多乍暖还寒相替，病者多寒热交替往来。

从人体部位看：太阳表示头，阳明表示胃，少阳表示两侧胸肋；太阴表示脾，少阴表示心肾，厥阴表示肝。

这种有象（病象），有方位（人体部位），有时令（春夏秋冬）的六经特点，不正是和八卦一样吗！

明代医学家张介宾（号景岳）著有《景岳全书》六十四卷，首列《传忠录》三卷，统论阴阳六气。张氏用药，依据四时阴阳而有所损益其处方的药位与分量，即根据《黄帝内经》“四气调神”之义而来。张说：“故以爻象言之，则天地之道，以六为节。”一语道破了古代“巫医同原”的原因，在于自然界与人都同此阴阳变化。阴阳二气化合以生万物，中医界正是在“易”学这一原则下来探索人自身的秘密的。

由于“易”学的成就早于医学的成就（从有书面语的著作来看，大约如此），因此，医学以“易”学为理论根据的特点极为明显。但在此有两点要注意：

一是从远古来看，人类生与死，疾病与康健是一对双胞胎。有生就有死，有康健就有灾疾，极为正常。为求生而斗争的古人，也必定要为自己的不病不伤作斗争。打死野兽，为了生存；繁衍后代，也是为了生存。只有身强力壮，才能格毙猛兽，才能生儿育女。因此，治病医伤与人类的生存斗争同样的古老。求神与求医，在古代都是作为求生的手段而出现的。“巫医同原”，其故就在二者同出于古人求生存的这一根本上。正因为这样，迷信和科学，才同时并存，同时并重。我们来看一些有关

的实例。

《殷墟卜甲研究》中载有下数例：

《明义士·殷墟卜辞》：

甲戌卜，贞：𠩺（有）癘（疟），秉枣。

意为：疟疾，吃红枣能好吗？

温少峰、袁庭栋二作者曾就此卜辞求教于杨宗秋先生，据杨云：

古代医书有以枣治疟之说。《本草纲目》引《岷嵎神书》云：“咒枣治疟，执枣一枚，咒曰：‘吾有枣一枚，一心归大道，优他或优降。或劈火烧之，念七遍吹枣上，与病人食之，即愈’。……汉代张仲景《伤寒论》即以枣作复方治疟之小柴胡汤，沿用至今仍获显效。……

《本草纲目》云：

大枣和阴阳，调营卫，生津液。

咒枣治病，正是迷信与科学混合的具体证明之一。

又《左传·春秋成公十年》

公疾病，求医于秦。秦伯使医缓（医是医生或医官，缓是姓）为之。未至。公梦疾，为二竖子，曰：

“彼（指医缓）良医也。惧伤我，焉逃之？”其一曰：

“居肓之上，膏之下，若我何！”医至，曰：“疾不可为

也。在盲之上，膏之下，攻之不可，达之不及，药不至焉，不可为也。”公曰：“良医也。”厚为之礼而归之。

上述故事中也同样是医理与鬼神混杂。

甲骨文中还有不少古代以药物治疗病的记载，但总是一边问卜，一边吃药。

这些事例表明医学与“易”学都同样古老，都起源于人类的求存斗争。它们是迷信与科学的混合物。它们之间有共同的理论根源：天地人，三者均为阴阳二气的产物。并且在具体实践中又互相支持。例如以红枣治疟，念咒一事。红枣是治病的实体，而念咒则起了精神上支持病人的作用。二者一配合，病当然要好得快些。今天的精神疗法，在中国古代早就有所萌芽。一概斥为迷信也是不妥当的，举“祝由科”的治病为例。

“祝由科”解放前盛行全国各地，行此术者挂牌门首与一般医生相同。

《素问·移情变气论》云：

古之治病，惟其移情变气，可祝由而已。

唐代王冰注云：“祝说病由，不劳针石”，故名祝由。

“移情变气，不劳针石”是否可以生医病之效呢？可以。于古，我们可以看汉初枚乘的《七发》这篇赋。赋中假楚太子有病，吴客往问，用七件事来启发楚太子，目的在于使之振作起来。吴客先说音乐、饮食、车马、游观之乐，楚太子无动于中；继说以田猎、观涛，病人略有起色，最后吴客说要向病人介绍方术之士的精微论述。楚太子听后出了一身汗，病霍然而愈。

《七发》虽然是篇假托之文，但“移情变气”可以治病的

认识，却并非虚构。

现代精神分析病理学家弗洛伊德，治疗某些病，就是要病人回忆和述说病由来产生疗效，很有点象“祝由科”的“祝说病由，不劳针石”，关键在于“移情变气”。可见斥“祝由科”为纯然迷信也是不妥当的。中国古代药物与精神并重的治疗，不可轻视。

医学以“易”学为理论根据的第二个注意之点是：把自然现象与人联系起来看，是古代“天人相应”观的基础，这种人类主观和客观自然的统一、同一，从今天的科学水平来看，是好事，不是坏事。“易”学的阴阳学说，从宏观上去把握物质世界的“生生不息”的规律，而医学却通过对人体的精密细致的观察、解剖、诊断中去研究阴阳六经的种种关系。由于阴阳学说二千余年来在医学的长期运用，效果显著，反过来给予哲学意义的阴阳二气论以证明和发展，深信它是科学，而不是什么空洞的迷信。

中医的阴阳六经与自然界的六种气候，关系密切。风、寒、暑、湿、燥、火六气太过，则容易由外感而导致某些疾病的出现，如六淫之病。风为阳邪，寒为阴邪。风、火、暑属阳邪；寒、燥、湿属阴邪。六邪又归系于阴阳，已经很具体，但还可以配上节气，如燥邪之病，多出于秋季，故称阴邪。但秋季的气候，属于阳衰阴生的交替时期，故燥病也有温燥与凉燥之分。凉燥属阴邪，温燥属阳邪，分得更加细致。

《周易·说卦》有：

乾为首，坤为腹，震为足，巽为股，坎为耳，离为目，艮为手，兑为口。

又有：

巽为木，为风……其于人也为寡发，为广颡，为多白眼；

坎为水……其于人也，为加忧，为心病、为耳痛；

离为火，为日……其于人也为大腹。

这是从“易卦”谈到和人的疾病关系，但却是从卦理以推病理，显得很不妥帖。如“离为火、为日、为电，其于人也为大腹”的道理就在火之明，中虚（火，中空），如人之大腹便便，中实枵然无物。

“巽为木、为风”，何以于人“为寡发（秃头），为广颡，多白眼”呢？巽为风、为木，因树木有落叶之象，故以秃头为喻。广颡，即大颡角，巽卦二阳在上，以喻“天庭饱满”之状。“多白眼”，《周易尚氏学》以为“按离为目，中爻阴，黑睛，上下阳，目中之白。今二阳皆在上，睛伏在下，故多白眼”。我们认为：巽卦三二阳在上，眼睛在下，日光强烈，黑睛不能正视，即成今人所谓斜白眼也。就卦象以说卦，以不牵借他卦为宜。

“坎为水”，何以于人为加忧，为心病呢？因为水柔伏流行于沟渎之中，即隐伏之象。卦象画为 三，以阳爻在二阴爻之中，故为内忧，为心病。

上举各例，从卦理推病的特点极为明显。中医文献上看显得更为具体而妥帖。《素问·金匱真言论》云：

夫言人之阴阳，则外为阳，内为阴；言人身之阴阳，则背为阳，腹为阴；言人身之藏府中阴阳，则藏者为阴，府者为阳。肝、心、脾、肺、肾五藏为阴；胆、胃、大肠、小肠、膀胱、三焦六府皆为阳。所以欲知阴中之阴，阳中之阳者，何也？为冬病在阴，夏病在阳；春病在阴，秋病在阳，皆视其所在，为施针

石也。故背为阳。阳中之阳，心也；背为阳。阳中之阴、肺也；腹为阴。阴中之阴，肾也；腹为阴。阴中之阳，肝也；腹为阴。阴中之至阴，脾也。此皆阴阳表里、雌雄相输应也，故以应天之阴阳也。

可见中医学中的阴阳学说，比起“易”学中所讲要具体得多、全面得多。《素问》承认是从天道阴阳来研究人体的阴阳，但古代的医学家们却是以人作为具体对象，把阴阳学说从方位、节气、表里、内因、外因等进行研究。他们认识到阴阳不仅从宏观上是个哲学问题，同时从人体上确是一个既微妙而又具体的问题。“易”学中只讲“肾为阴”“腹为阴”等等，中医学家研究，不但阴中有阳，阳中有阴，甚至还有阳中之阳，阴中之阴以阴中之至阴等等。我们千万不可认为这是任意的安排，或者把一些哲学上的名词套在医学上来。须知中医是讲究对症下药的。用药是否符合病情，关系到人的生命安危。对症的处方，可以药到病除，不对症的，可以危及人的生命，所谓“庸医杀人”，关键就在不能明察症候，不能对症下药两点上。

《素问·生气通天论》云：

黄帝曰：夫自古通天者，生之本，本于阴阳。天地之间，六合之内，其气九州、九窍、五藏、十二节，皆通乎天气。其生五，其气三，数犯此者，则邪气伤人，此寿命之本也。

这段引文强调了阴阳二气无论对自然，对人都很重要。其“生五”，指二气以生五行；其气三，即阴阳之气各三。违犯五行、三气的人，必受邪气之害。中医学认为这就是人的生命的根本。这些，也可以看成是人体阴阳论、或人的生命论的概述。从

真气而生阴阳二气，这正是太极生两仪的具体化。足见阴阳之说在古代医学中，是当作一门根本学科来研究的，并非泛泛而言的套头之论。

3. “时行”

王弼注“易”的特点是注重时间的因素。这一点在中国古代医学中称之为“时行”。

按“时行”之义，似有广狭之分。

狭义的时行，由于四时气候的变化，如春暖、夏热、秋凉、冬寒等季节的交递所引起的传染性和流行性的疾病，东汉名医张仲景《伤寒论》云：

几时行者，春时应暖而复大寒，夏时应热而反大凉，秋时应凉而反大热，冬时应寒而反大温。此非其时而有其气，是以一岁之中长幼之病多相似者，此则时行之气也。

由于气候的反常所引发的传染病或流行病，都可以“时行病”或“时疫”概括。这种外因为主，故无论老少，其病相似。清朝的雷少逸曾著有《时病论》一书，即以四季外感时令性疾病为研究对象，阐述这类疾病发生的原因、症状及治疗方法，成为论述时病的专门著作。

这是狭义的“时行”。

广义的“时行”则涉及面要大一些。

《素问·五运行大论》云：

燥以干之，暑以蒸之，风以动之，湿以润之，寒以坚之，火以温之。

这是正常情况下的六气。又据《左传·昭公元年》云：

天有六气，降生五味，发为五色，微为五声，淫生六疾。六气曰阴、阳、风、雨、晦、明。也分为四时，序为五节，过则为菑（灾）。阴淫寒疾，阳淫热疾，风淫末疾，雨淫腹疾，晦淫惑疾，明淫心疾。女阳物而晦时，淫则生内热惑蛊之疾。今君不节不时，能无及此乎。

这里所说的六气就广泛得多了。无论是六气之中哪一气“过甚”，人都要生病。阴太过则生寒疾，阳太过则生热疾，风太过则生末（疑为目）疾，雨太过则生腹疾，晦太过则惑疾，明太过则生心疾。

这里强调的是适度。并且有些病，在一般认识中还不以为病。如“晦太过则生惑疾”，人长期生活在阴暗的条件下，一切都感到茫然，心里上感到惶惑不安，这是一定的结果。白天没有人怕鬼妖的出现，晚上，一人独行荒野，就会疑惊百出，原因在此。

风太大，或吹得太久，会生目疾，这也非常普通。

明太过则生疾，有些人在强光下不能入眠，正是心疾的表现。

所以广义的时行病，强调阴、阳、风、雨、晦、明六气，要按时有节，不能太甚。这个原则，实际上是一般的养生学的基础，是任何人（无少壮、男女之别）都必须注意的。它在病理上，不仅重视人的生理条件，也重视人的心理条件，所以我们称它为广义的“时行”说。虽然这一提法于古无据，而于理确实可通。

古代医治时行病也有丰富的经验和理论。

清程国彭《医学心悟》云：

病有总要：寒、热、虚、实、表、里、阴、阳八字而已。

这就历代中医的所归结出来的辨证八纲。把人的各种病症候就其性质、病因、病理等分为八类，便于医治者分类掌握病情，辨证施治。在《六经分证》的总原则下，具体的分为表证、里证、寒证、热证、虚证、实证、阴证、阳证。举例如下：

所谓表证，指各种流行性、传染性病，首先是由呼吸道或消化道侵入人体，因而出现的证状，称为表证。如恶寒畏热、头痛流涕、咳嗽痰白、关节酸痛、口渴等等。现在流行的感冒病就属于这一类。

里症，指外感已由人体表面深入内部，或由饮食不节，疲劳过度以及由七情所形成的内伤，引起肝脏腑功能的失调诸病，称为里证。

按七情致伤，究竟是哪七情呢？中国古代儒家以喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲为七情；佛教则以喜、怒、忧、惧、爱、憎、欲为七情；中医以喜、怒、忧、思、悲、恐、惊为七情，此处所言七情，当以最后所举为是。这七种由人们情态所产生的疾病，系指七情失控，过于激切所引起生理活动失常，内脏功能不协调，气血运行不顺等等。

又如阴证，多指虚寒证候，如患者畏寒喜温、面色苍白、腹痛便稀等均属此类。

阳证，如病者身热喜凉、狂躁心烦，腹痛便结等证候属于此类。

针对以上八证，中医又有施治八法以相对应。这八法是：汗、吐、下、和、温、清、消、补。

如发表之法，指外感初侵人的表体，病者出现恶寒、发热、头痛、舌苔薄白、脉浮而紧等属于表寒证，可以发表法医之，如用辛温发表施治。又如病者发热、口渴、舌微红，舌苔薄黄，脉浮散，为表热证，可用辛凉发表施治。同一表证，有表寒、表热之分，用药也有辛温、辛凉之别。不似西医，凡感冒就是阿斯匹灵，漫无证状上的分辨。

中医施治，对于病情变化的观察，也如八卦有顺传与逆传之分。

外感热病，在人体内依一定顺序进行传递变化，称为顺传。如伤寒病，依次由六经的太阳顺传阳明或少阳。如在三阳之际治疗不愈或未加施治，则传至三阴等。


逆传，指有些外感热病，不按六经次序顺传的称为逆传。如温病依六经顺传次序，应由卫分传入气分，至营分、血分。如病邪在卫分，不经气分，即传至营分，血分，称为逆传。中医一些名家（如叶天士）认为逆传的病较之顺传更为严重。



介绍了历代中医医学一些与“易”学有关材料后，也许有人会说，以上所云，仅行是春秋战国和在此以后的情况，而夏、殷各代是否如此呢？当然，夏、殷时代的医学著作或诊治方法的详细具体的资料，至今仍未发现，但现今流传的托名黄帝、神农的医书，我们深信，如同“易”学一样，也是前人实践生活经验的总结，而后人把这些宝贵的经验归之于历史上的某些与医学有关的往圣贤哲，这几乎是历史上的一条通例。民间传说中黄帝是十分突出的人物。在战胜蚩尤的战斗中，他几乎能止雨停风。而“神农尝百草”发明医药治病的业绩，更是人所周知。这正是后代把《内经》归于黄帝，把《本草》归于神农的社会基础。

为了说明这点，我们再从甲骨文找些有关材料，以证实许多医学上的辉煌著作，是在前人经验基础累积而成的。

4. 甲骨文中所见病的种类

疾病在殷代已有内疾外疾之分。

甲骨文有字，左边是人形，右边下角为矢形。即弓箭之矢已入人腋下之状，罗振玉释作“疾”字，表示人被弓箭射伤，就是所谓外伤。

甲骨文有字，甲文诸家有人释为病字，有人释为疾字，杨树达先生释为“广”字，与疾字义相近。“”字左边为床，右边为人生病侧卧之形。看来这就是内疾了。

内疾外疾，虽然并不等于今天的内科外科，但其分辨病因、病情之状是非常显然的。



病类



目疾

胡厚宣《殷人疾病考》

大目不丧明？其丧明。

意为眼睛肿大，不会瞎掉吧？还是将要瞎掉？丧明就是眼睛不能明见之意。《礼记·檀弓》：“子夏丧其子而丧其明”。即因死了儿子而瞎了眼睛。

又甲骨文中“丧明”二字，也有写作“丧”的。、明，左音相同，故通用。如：

……二旬（有）七日，庚申，丧.

（引自同上书）

耳病

《小屯·殷虚文字乙编》五四·五云：

庚戌卜，朕耳鸣，𠂔（有）𠂔（御）于且（祖）
庚，羊百……

殷王得了耳鸣病，祭祖宗求保佑，杀了一百只羊及其它牲口。

《积微居甲文说》“耳𠂔”条云：

原书（指胡厚宣《殷人疾病考》）辞八云：“佳（惟）𠂔（有）疾耳，𠂔凶”。胡君（胡厚宣）云：“𠂔字不识”。树达按：𠂔象足跟，余向释为踵字。《说文》二篇上止部云：“踵，跟也，从止，重声。”甲文此字盖以音同假为肿。《说文》四篇下肉部云：“肿，雍也，从肉，重声。”

这是耳朵肿大病。

齿病

《殷虚书契前编》一、二五、一有贞，广齿，𠂔（御）于父乙。

意思牙齿生病，祭祖先求保佑。

《小屯·殷虚文字乙编》三一六四有：

帚（妇）好弗疾齿？

帚即妇女的妇字，好是这个妇女的名字（殷王武丁之配偶），
“弗疾齿”是问牙齿不会生病吧。

《殷虚书契前编》四卷之二有：

甲子，卜，殷贞。王疾齿，佳（惟）有易。

又同书六卷三十二页之一有：

甲子、卜，殷贞，王疾齿，亡易？

杨树达先生《卜辞求义》释云：“此二辞因王病齿而贞有易与无易。易，即今之换牙也”。

旧牙脱落，生出新牙。在《易经》中这就是“生生不息”的表现。

妇女病

《殷契粹编》一二四一有：

贞：𠂔（御），帚（妇）印乃（奶）执。

《殷墟卜辞研究》释云：

“乃”字甲文作“𠂔”，象妇女乳房突出之侧面。

郭老谓“乃”即奶之象形。……执有“塞”义。……

此辞之“乃执”，就是奶头阻塞不通。全辞大意为：妇印的奶塞不通，是否举行御祭以求禳解？妇女产后，奶塞不通乃常见之病，故卜辞中有此卜问也。



又《战后京津新获甲骨集》四九〇九有……𠂔，往……


甲文残缺，内容难以揣摩。《殷墟卜辞研究》著者认为：“𠂔”字从“𠂔”从“𠂔”，应隶定为“𠂔”字。《广雅·释詁》“𠂔，病也。”《广韵》《集韵》均训“𠂔也”。疑𠂔字当是表示奶部疾病之专字。


按上一解释，是根“𠂔”为“𠂔”字而来，示人“卧床”之象。故上解是有根据的。

我们妄测之意认为：“𠂔”字本示人“卧床”之象，加上“𠂔”形，似即婴儿就床吸母乳之会意字，俗所谓“喂奶”也。

又《铁云藏龟》六·三有：


壬子卜，争贞：王隹（惟）出（有）（它）。




郭沫若以为“”字“有与母字通用之例……虽不必是模字，其音必近于模”。（《通纂考释》一之二二）




杨树达先生赞成郭说，但作了音与义两方面的补充。“父为男子，母为女子之训义”，实受自殷人。杨意以为：“字男子曰父者，所以别于女子，明其为男子也；字女子曰母者，所以别于男子，明其为女子也。”甲文中“”母同用，表示女性，其分别标志在字形表示一人正面而立、胸前双乳突出。




据此，则知上列甲骨文之意为：

王的配偶奶部有病。

按“”字，杨树达《卜辞求义》云：

罗振玉云：“说文解字”：它，虫也。上古居，患它，故相问：无它乎？或从虫作蛇。卜辞中从止下它，或增从彳，其文皆曰‘亡’，或曰‘不’，殆即它字。上古相问以无它，故卜辞中凡贞祭于先祖尚用不它、亡它之遗言，殆相沿以为无事故之通称矣。”

“寿堂所藏殷虚文字考释》十三有卜辞：“戊寅，子卜，又（有）？”戊寅，子卜，亡它？二辞同在一，而一云有，一云亡它。知、它一字矣。

、它即为一字，故有它即为有事，亡它即为无事。上列甲文“王隹出有”，即为王配偶奶部有病（可能为虫咬伤）之意。

疾旋

《铁云藏龟拾遗》一二、一七有……广亡旋？

《说文》“旋，周旋，旌旗之所止麾也。”由此衍生出“绕旋”

“旋转”之义。故知“广旋”为头晕病，成语有“天旋地转”，即指此种病候。

这里，我特别提起一个有关“旋字”的解释问题。

韩愈《张中丞传后叙》（东雅堂校刊本《昌黎先生集》）唐名臣张巡与其部属许远、南霁云死守睢阳，以抵抗安禄山军队事，其中有一段文字云：

睢阳之人，不食月余日矣。……及城陷，贼缚巡等数十人坐，且将戮。巡起旋，其众见巡起，或起或泣。巡曰：“汝勿怖，死命也。”

其中“巡起旋”中的“起旋”二字如何解释呢？有些注家作：“起旋，起来小便”。根据是：《左传》定公三年：“夷射姑旋焉。”杜预注：“旋，小便”。

我的年轻同事邓劲夫好学深思，以为这一解释不妥。理由是：一个饿了一两个月之久，又是明知即将被杀的人不可能有什么小便。并且张巡起来小便，他的部下为什么要“或泣或起”呢？这些反问，极为中肯，且合于生理和心理学的原则，只要用心读书而不盲从古人的人，都应同承认这些反问有理。

还有些注家以为“起旋”是张巡起身旋转身来朝玄宗所在京城而拜之意。此一注释，较之上说略为近乎情理一些，但不足之处是有“添字足义”之病，因为原文根本看不出有什么“拜帝居”的意向。

邓劲夫先生以为“起旋”，即张巡挣扎站起来头晕旋转，其下属看见主帅如此虚弱，还如倔强不屈，因而十分感动，才“或起或泣”。否则，众人如果仅仅看见张起来小便，有什么“哭”的必要！

甲骨文出现“病旋”字样，可知许慎《说文》旋字的引伸

义“旋转”云云，于古有注，进而也就证明了邓文虽未见到此段甲骨文，但他的见解，则由此得到进一步证实，是不易之见，特为拈出，以励，以戒。

甲骨文所载的病很多，不仅五官科俱全，骨科、心病、神经衰弱、生产科、肠胃病应有尽有。甚至还能进行脱骨还原的手术。就不一一介绍了。下面，我们再介绍一些远古的医药和治疗手段。

医师

《殷人疾病考》

贞：𠄎𠄎(得)？

贞：𠄎不其𠄎(得)？(《甲骨续存》)

胡厚宣以为𠄎字为“小病臣”之合文。“小病臣”如同小籍臣、小丘臣、小众人臣、小多马羌臣一样。小病臣，即管理和治疗疾病的专业人员。《周礼·天官·冢宰下》云：

医师掌医之政令，聚毒药以共(供)医事。凡邦之有疾病者，疴疡者造焉，则使医分而治之，岁终，则稽其医事，以制其食。十全为上，十失一次之，十失二次之，十失三次之，十失四为下。

这是对医师实行管理的规定。第一是医师各有专业，有的管收集药物，以供施治之用；有的分治各类疾病。并且还订有考勤和给予待遇的办法：

一年到底，医治十个人全好的，为上等；有二、三个不好的为次等；有四个不好的为下等。并且根据医疗效果“以制其食”，食就是禄，照今天的话说，就是给待遇。成绩好的多给俸禄(待遇)，不好的少给，较之我们今天的铁饭碗，要公平合理得多。

下分食医、疾医、疡医、兽医等。

食医，看来是为帝王服务的，略而不谈。

疾医：

掌养万民之疾病。四时皆有疠疾。春时有痛首疾，夏时有痒疥疾，秋时有疟寒疾，冬时有漱上气疾。以五味五谷、五药养之。

下注云：“五药，草、木、虫、石、谷也。其治合之齐（剂），则存乎神农、子仪之术云”。

疡医：

掌肿疡、溃疡、金疡、折疡之祝药，副杀之齐（剂）。凡疗疡，以五毒攻之，以五气养之，以五药疗之，以五味节之……

兽医：

掌疗兽病，疗兽疡。凡疗兽病，灌而行之，以节之，以动其气，观其所发而养之。凡疗兽疡，灌而剂之，以发其恶，然后药之，养之，食之。凡兽之有病者，有疡者，使疗之。死则计其数，以进退之。

上举资料，虽然见于《周礼》，但多系沿袭殷人成例而言，如上引“五药”之注，就明言是“神农、子仪之术”。


其中言春夏秋冬四时之病，就是前文说过的“时行病”。春天有“痛首”病，即头痛，夏天有“痒疥”病，即闹疮甲疥之类疾病，秋有“疟寒”疾，即今天还存在“疟”疾，俗称“打

摆子”，冬有“漱上气病，即气喘病”。

对于这些，医疗方法很多。药物也有了分类，已包含“虫”“石”等类在内。还有兽医，而还附有疗治方法。

《周礼》中这些医疗制度，医生分专业，医药分类，治疗手段多样等等的繁然大备，上足以观殷，夏诸代的医学成就，下足以启后代医学之繁荣。

针刺疗法，艾灸疗法，推拿疗法都起源甚早。

如“殷”字，甲骨文作。右边为人形，左边为手，中间为一锐状箭头之形，即刺针。故殷字原为手持针刺病人小腹治病。

《铁云藏龟拾遗》一一·一〇有……巫妹又（艾）子？

古代巫医不分。此辞正是女巫以艾为人治病之证。

治病药物

上面已指《周礼》中已有五药的分类。具体的药中如枣、桃仁、杏仁、郁李……等之外，还有用鱼治病的。如

《库方二氏藏甲骨卜辞》一二一二有：

丙戌卜、贞、疔，用鱼。

“疔”为腹疾。这是用鱼煎汤作为发散之用。如妇女产后无奶，也有用鲤鱼作为发奶剂的。

下面介绍一些古代的养生术。

5. 养生术

养生之术起源甚早。一般有动静养生之别。

属于静派养生的有：

广成子云：“无劳尔形，无摇尔精，虚心实腹，可以长生”。

庄子云：“吹吁呼吸，吐故纳新，此导引之士，养形之人也”。

动派养生的有：

《华佗（佗）别传》曰：他尝语吴普，人体欲得劳动，但不当自使极尔。体常动摇，谷气得消。血脉流通，疾则不生。卿见户枢，虽用易腐之木，朝暮开闭动摇，遂最晚朽。

《抱朴子》曰：“城阳郡俭，少时行猎，堕空冢中，饥饿。见冢中先有大龟，数数回转，所向无常。张口吞气，或俛或仰。俭素闻龟能导引，乃试随龟所为，遂不复饥。百余日，颇苦极。后人有偶窥冢中，见俭而出之。后竟能咽气断谷。魏王台置土室中，闭试之。一年不食，颜色悦泽，气力自若”。

看来无论动派还是静派养生，都必需“吐故纳新，血脉流畅”。一般的说，人不死是不可能的，而延年益寿，则是能够达到的，气功的确有此效用。

安徽阜阳西汉汝阴侯墓，出土六壬盘，上刻图画与《灵枢·卫气行篇》内容相合。《卫气行篇》为研究天体经纬，阴阳和人体内“卫气”“运气”规律及其相互关系的学说。有人认为，《灵枢》这些关于“气”的学说和理论，是我国古代研究生物钟的先导，值得珍视。

又长沙马王堆三号汉墓出土的文物中，内有帛书和竹简。整理出秦篆抄录五部医学佚书共二万余字。其中有阴阳十一脉灸经甲乙两本，及合阴阳等著作。可见阴阳学说用于养生术和医学，并非从汉代开始，最迟在战国时期就有了专著。

马王堆汉墓墓室的壁画中，还有气功图说，不仅绘有动作，还有理论说明。有人介绍汉墓气功的特点，是保存两个意念：一为气的流通意念（即通常所谓“意识领”）；另一个保持一种美好的遐想，如想到树木之青葱，鲜花之红艳等等。据说这种“功”，收效很快。看来，这与孟轲所说的“浩然之气”有关。

通过上述材料，我们得到了下列归结：

其一、中国古代医学非常发达，有人医，还有兽医。人医又有为一般人治病和为帝治病的医务人员。不仅注意“治”，还注意“养”，如为帝王服务的医务人员，非常注意平日的饮食和调味。病有四季之分，药也有五类之别。五药之中有谷类一种，大概是作为营养之药用的。《广志》云：“有紫芒稻、赤秣稻，白

米稻。南方有蝉鸣稻。”其中赤矿稻，大约是江苏一带的红稻，又称血稻，最有滋补之助。用之入药最宜。

其二、古代医学中有阴阳、四时、五行、六气之分，正是与天文历法关系密切的证明。那么，二者与“易”学的关系又如何呢？

我们认为：天文历法上有关日蚀、月蚀、四时和二分二至、二十四节气的制立，是为了准确的掌握农业生产的季节性。而甲骨文大量卜风、卜雨、卜雪、卜晴、卜丰收，其目的一方固然有求祖先庇佑的因素存在，而另一面则多数是为了证实历法和天象观察的可靠性如何，而灼骨刻时（卜辞的时日记载最详），以凭将来核实。甲骨卜辞中也有已验之卦与前时人问之辞刻在同一甲骨上，正是表示所问得到了证实。证实什么？过去不少的易学家都认为是卜问吉凶之事得到了验证，这固然不错；但另一也可能有一部分是指天象，历法已得到了证明属实。如卜雨：

《小屯·殷虚文字甲编》三三三六有：

壬辰卜：内、羽(翌)、癸巳雨？癸巳见，允雨。

前半节问癸巳这天是否会下雨？后半节是说癸巳这天真的下了雨。

又《小屯·殷虚文字乙编》三〇九〇有：

王占曰：“丁雨？不夷（惟）辛？旬丁酉允雨”。

丁雨？按古以干支记日：甲、乙、丙、丁，故知丁日是问四天后是否有雨？“不惟辛”，大约是说不会超过第八天（辛日）。结果这句（十日为旬）的丁酉日果然下了雨。

卜晕

《柏根氏旧藏甲骨卜辞》二有：

癸巳卜，贞：兮其 𠄎 (有) 𠄎 (害)? 甲午晕。

前半段意为在癸巳这天问卜，现在有什么祸害吗？后半段的意思是，到了甲午这天，出现了日晕。古代以为日晕为不祥之兆，所以甲午出现日晕，正是回答前半段“今有祸害”吗的验证。

卜易日（阴间晴天气）

《小屯·殷虚文字乙编》八六五三有：

贞：羽（翌）甲戌易日？甲戌允易日。

翌，指第二天。问第二天是否为阴间天气？结果真的是阴间晴天气。

又《殷虚契书前篇》七、四、一有：

乙亥卜、宾贞：羽（翌）乙亥酹，系、易日？乙亥酹，允易日。

酹、系均为祭祀之名，乙亥这天问卜，主持贞问的人叫宾。问的内容：在下一个乙亥日（即六十天之后）举行祭礼，是否为阴间晴天气。到了第二个乙亥行酹，真的是阴间晴天。

这都是一些验证的卜辞记录。问题是：这些卜天象、气候，是有根据而发呢？还是随意而问。看来两者都有可能。

可能先有根据，以求验证的如上引“卜晕”一条。其根据

是民间已肯定“日晕”为不祥之兆，所以当卜问吉凶时，遇上日晕，人们认为所卜的结果不妙，这是由日晕出现的结果。

又如甲骨文有“晦”（晦）、“覓”（蒙），指阴沉、乌云蔽日的天象。但农民至今有此经验，以断定未来天气变化如何？如：

一日黄沙三日雨，三日黄沙九日晴。

黄沙天为黄雾遮天。遇上一天这样的天气要下三天的雨。如果接连三天为黄沙天，反而要晴九天了。所以甲文“覓日”、“晦日”有时雨，有时不雨，可能与此有关。遇上晦日、“覓日”卜未来天气，是有已定根据的，那么这种贞问，就是为了验证，而不是随意而发。

其三、“易”学属哲学范畴，从宏观上阐述物质世界的“生生不息”之理。医学是“救死扶伤”、“延年益寿”的科学，它具体的从观察、解剖、诊断中来研究的气、血运行与人体五脏六腑、十二经络的关系；研究四时、四方、五行对于人体的影响，它是具观科学。“易”学从宏观上对医学有启发和参照的作用。如“天人相应”观，是从天（自然）到人，而不是从人到天。“易”学与医学的关系，就是如此。相反，医学通过对人诊断，对于“易”学中的许多构思和理论，在实践中给予它以补充和充实，从而证明了“易”学的许多哲学思想和论述，是在具观的学科中抽象而来，有它的物质基础。正如马克思主义哲学在进化论、动植物细胞学说和能量守恒和转化定律的三大发现后，进一步为它的科学性奠定了基础一样。因之，我们觉得要研究中国古代的“易”，不仅要从“易”学本身去探索，同时还要从古代的天文、历法、医学、数学、农学中去进行研究。我国古代的医学家不仅重视“易”学的研究，而对天象、气候、农学的研究也非常深刻。他们正是借鉴于相关的学科，来充实

自己。

四、“易”与古代农学

1. 古代的三农、九谷

农业，无论在古代还是在今天，都是决定各族人民生存的首要问题。

《艺文类聚·百谷部》云：

范子计然曰：“五谷者，万民之命，国之重宝也。
是故无道之君，及无道之民，皆不能积其盛有余之时，
以待其衰不足也。”

国以民为本，民以食为天。不懂得积谷以备饥荒，于君为无道之君，于民为无道之民。说得十分扼要。

《周礼·太宰》：

以九职任万民：一曰三农，生九谷。

郑康成注云：“三农、平地、山、泽也。九谷：黍、稷、秫、稻、麻、大、小豆，大、小麦。”

谷分九类，地分三种，又设有专门管理的官员，可称农业规模毕具。这些决不自周代才有，殷、夏已在农业方面积累了大量的经验。

又《周礼·旅师》云：

稻人掌稼下地。以渚蓄水，以防止水，以沟荡水，
以遂均水，以列舍水，以浍写水，以涉扬其芟，作田。

凡稼泽，夏以水殄草而芟夷之，草所生，种之芒种。

旱暵，共其云敛，丧纪，共其苇事。

第一段是古代贮水、防涝（防止水），排水（荡水，杜子春以为是以沟行水），均润（遂即隧，为田旁通水的小沟，使田均得水润），列水，指水行多道，浚为排泻的水沟……可见古人对于农田水利十分重视。

第二段“凡稼泽……”云云，郑玄注云：“将以泽地为稼者，必于复六月之时，大雨时行。以水病绝草之后生者。至秋涸芟之，明年乃稼”。

意思是说，低泽地要开荒种田，必在头年六月大雨时进行，利用水多来使泽草不再长出来。到了秋天，水干涸后，草也消灭了。第二年就可以种庄稼了。

第二段“旱暵……丧纪”云云。大约是指天旱，则共同举行云祭，以求雨和共同防止水土流失等。

开荒、治草，古代都有一整套办法，但天旱太久，人力所不能及，于是又求助于天了。这在今人也未必有多大办法，在古人就更不用谈了。

古人对于全国何地宜种植些什么，有过详细的调查和了解。如《周礼》有：扬州、荊州宜稻，豫州宜种麦，青州宜稻麦，兖州宜三种（黍、稷、稻），雍州宜黍、稷，幽州三种，冀州宜黍、稷，并州宜五种（黍、稷、菽、麦、稻）。

这些南北地方，各有所宜种的农作物，到今天基本上还是如此，可见这是古代经过长期调查核实的结果。这些虽见于周代著作，但可以肯定决非周代所独创之见。文中扬、荆、豫、青、兖、雍、幽、冀、并九州之设，据说是从夏禹开始，历史上有“禹铸九鼎，以象九州”之说，可知九州气候变化，土壤情况，人民生活等等，古人早有掌握。周人只不过是承袭前人遗产而加利用罢了。

《淮南子》云：“后稷辟地垦草，而不能使禾冬生”。

后稷名弃，本是周人的祖先，据说他擅长农业。但是，《周易·系传》中又说神农氏“斲木为耜，揉木为耒，耒耨之利，以教天下”。按神农氏即炎帝，曾与黄帝合作，打败过蚩尤。而后稷曾被帝尧推举为农师，可见后稷与神农氏虽同样是远古人，但炎帝应较后稷更早。《周易》中止谈神农氏对于农业的巨大贡献，而未提及后稷，并非周人“数典忘祖”，而很可能是后稷在农业上的成就不及神农的缘故。

贾谊《新书》云：

神农以为走禽（走兽飞禽）难以久养民，乃求可食之物，尝百草，察实臠苦之味，教民食谷。

又《吕氏春秋》亦云：

神农教曰：士有当年不耕者，则天下或受其饥矣；女有当年不绩者，天下或受其寒矣，故夫亲耕，妻亲绩。

神农是原始时代的首领，处于人类由渔猎生活向农业生活过渡的关键时刻。他的教民稼穡，受到后代的尊敬，是理所当然的事。后稷不过擅长于农业罢了，周人虽然以长篇大论的诗歌来赞美他，但究竟难与神农创建之功相比。在历史时代上，后稷大约是奴隶社会中的杰出农艺家。

神农的农业活动又与八卦密切联系在一起，非常值得重视。

2. 八索与八卦

于省吾先生《周易尚氏学序言》云：

易卦起源于原始宗教中巫术占验方法之一的八索

之占。古也称绳为索，八索即八条绳子。金川彝族所保持的原始式八索之占，系用牛毛绳八条，掷诸地上以占吉凶。《易·系辞》称包牺氏（即伏羲氏）始作八卦，乃指八素之占言之。八索这一名称，最早见于《左传》、《国语》。八索之占是八卦的前身，八卦是八索之占的继续和发展。

按《左传·昭公》十二年有：

……王出，复语。左史倚相趋过。王曰：“是良史也。子善视之，是能读三坟、五典、八索、九丘。”对曰：“臣尝问焉。昔穆王欲肆其心。周行天下，将皆必有车辙马迹焉。祭公谋父，作祈招之诗，以止王心。王以是获没于祗宫。臣问其诗而不知也；若问远焉，其焉能知之。……”

与楚王对答的是左尹子革。他不同意左史倚相能读“三坟、五典、八索、九丘”之书。因为倚相不和他道祭公谋父劝止穆王周游天下之诗。子革认为如果倚相连个近的史实都不知道，如何能知道那些离现在很远的事呢？

所以，这里的“八索”，是属于“远焉”一类的著作。“远焉”词在此可以作过去的历史解，也可以作为“人道迹，神道远”解。如果作为后者解释，则“八索”等就显然与占卜有关；如果作前者解释，则并不能据此以断言“八索”即为“八卦”之前身。

《尚书正义·序言》云：

八卦之说，谓之八索，求其义也。

孔颖达“疏”云：

此索谓求索，亦为搜索，以易八卦为主……就八卦而求其理，则万有一千五百二十策，天下之事得，故谓之索。非一索再索而已。此索于《左传》亦或谓之索，说有不同，皆后人失其真理，妄穿凿耳。

可见“八索”在古代已有争议。但它和三坟、五典、九丘”一样，同为“历代宝之，以为大训”的“上世帝王遗书也。”孔颖达又云：

先君孔子，生于周末。覩史籍之烦文，惧览之者不一，遂乃定礼乐，明旧章。删诗为三百篇，均史记而修春秋，赞易道以黜八索，述职方以除九丘。……

引文中值得注意的是“赞易道以黜八索，述职方以除九丘”一语。

黜与除的含义相同，都是黜除不用。那么黜“八索”，是否即孔子黜除八条牛尾占卜之法，而代之“十翼”以昌明易道呢？总之是“八索”与易道有关但弃而不用。

又《尚书·大禹谟》云：

禹曰：“枚卜功臣，惟吉之从。”

孔颖达“疏”云：

《正义》曰：“周礼有銜枚氏，所銜之物状如箸。今人数物云一枚两枚，则枚是箸之名也。枚卜谓人八，以次历申卜之似。老枚数然然。”

所卜之状，要八个人依次历申所卜之象何似，然后再令老

枚数之，如果符合，这就肯定下来。末句两个然字作用不同。上一“然”字，数过后符合数状解，后一“然”字作“肯定”解，即对所占之卦肯定下来。

这里的“枚”是一根“筹”，即竹制成的棍状物，而不是牛毛绳，很有可能这是由牛毛绳转变而来，因为用枚要比用牛毛绳方便得多。

从民间保存的风俗中去探索古代的有关情况，这是研究古代文化生活……等一种方法。湘赣民间至今还保存一种叫“引魂”的巫术。我年轻时曾亲眼目睹其事。

如一家的长辈去世后，其家属雇请道士在山腰幽僻处立一长竿。竿上挂一白布幡，布幡上部为方形，下垂八条长布带，在空中随风舒卷。竹竿下搭一草屋，供死者家属睡卧之用。经七天七夜之后，布幡上的八条布带，被风吹得纠结在一起。道士取下，按布带打结之状，对照他们的秘传书册所载，来对照死者之灵魂已否升天等等。

这个方法似乎与古代用八条牛毛绳占卦有近似之处：一是布带之数用八，二是凭自然风力以构带纠结之状，三是以问卜吉凶（虽然对象是死人，但民间认为祖先在天上受福，必对子孙有利，故为祖先立幡，实则为了后人）。

提到这些，与农业有什么关系呢？我们感兴趣的是牛毛绳。上古结绳记事，那么，以牛毛绳问卜，非常可能。况且，牛在古代被人们当作神物，关系到人们的生产和生活。请看下例：

《吕氏春秋·古乐篇》

昔葛天氏之乐，三人操牛尾，投足以歌八阙：一曰“载民”，二曰“玄鸟”，三曰“蓬草木”，四曰“奋五谷”，五曰“敬天常”，六曰“达帝功”，七曰“依地德”，八曰“总禽兽之极”。

看来，这首歌是殷代先民之歌。“天命玄鸟，降而生殷”，据说“玄鸟”是殷人崇拜的图腾。歌中主要的内容都与农业、狩猎有关。而且表示农业已成为人民生活的主要来源，狩猎虽然还有必要，但已不甚重要，故放在八阙之末。“三人操牛尾，投足而歌八阙”。“操牛尾”的“操”字，是指三个人同时用手抓住牛尾巴，以足踏地而唱歌呢？还是三人各持一牛尾呢？一般倾向于前面的解释。关键是古代农民既然知道“操牛尾而歌八阙”，唱生产、生活之事，又何尝不会用八条牛毛绳以它与牛尾一样以问生产、生活的丰、歉、吉、凶等事呢？八阙与八卦，其数同样为偶数，说不定在古人意识中还潜存着某种联系。从今天大量出土的甲骨卜辞中，最多的是卜风卜雨，受禾受年，问吉问凶等内容。显然，与八阙之歌的内容，也密切相关。可见古人无论歌舞、卜筮，都围绕一个共同的内容，这就是他们生活所依赖的生产。这也就是“易”学与农学最根本的关系所在。

牛，不仅是古代的重要的生产工具，而且它还是通灵的神物。《太平御览·玄中记》云：

恒帝出游河上，忽有一青牛从河中出，走踢帝，人皆惊走。太尉何公时为殿中将军，有勇力，走逆牛。牛见公，走还河。公以手挽牛左足，右手持斧，斫牛头而杀之。此青牛者，万年之木精也。

至于老子骑青牛出函谷关，封君达称为青牛道士等等，都表示牛在古代受到人们的尊重，这与牛能耕田，有益于人大有关系。

故此，以八条牛毛绳问卦，从多方面看，都有可能。

不过，在此要指出的是：八索之占，是占法中比较原始的一种，并不能认为它就是易卦的起源。以牛毛绳为占具究竟如

何占法，是否如湘赣间民间引魂幡一样，依谱解结，不得而知。但它与刺洞、灼骨、契刻数字、卦画等同为占法之一，则断然无疑。

八经卦分别代表天、地、雷、风、水、火、山、泽八种自然物，这种了解并非停留在自然对象表面，而是有一定的深度，并且对自然物彼此之间的关系和联系有所掌握的了解。自古至今的“易”学家都承认，八卦的核心是阴阳二气，这当然很正确。但是体现阴、阳二气的核心又具体表现在哪些方面呢？我们认为：首先固然是自然物，但这是初步的、表面的东西，深入的、内在的东西，则应当加上时间和空间这两个宇宙最基本的东西。古人从自然物中以见时间与空间的流动不居和区域属性的差别；反过来又从流动和差别中来考察自然对象。认识它们，并进一步“化而用之”，以掌握三者之间（时、空、自然界）的规律。

这些规律的掌握，在“以佃以渔”的时代，则是对野兽的生活、出没、情性、繁殖，以及如何对它们进行捕捉和驯化等方面的摸索和掌握。

3. 阴阳观念

在农业时期，则是对节气（二分二至）、方位（四方四隅）与农作物下种、育苗、结实、收获等之间的联系和影响等关系的认识、明了和掌握运用。

前者的阴阳观念，形成于日出为白昼，月出为晚上，有日月为明，无日月为暗，山南迎日为阳，背日为阴等山林实际生活中。

后者的阴阳观念，形成于春夏为阳，秋冬为阴；万物滋生壮长为阳，成实藏闭为阴，温热为阳，凉寒为阴等实际生活中。

4. 八经卦与农业

八卦的萌芽时期，当在远古的渔猎时代，而规模渐具，体

系日明，认识日深时当在农业成熟时期。因为八经卦是以时令和方位为经纬，而以万物为核心的构思。

请看下表：

表中反映了八卦、自然物与时令、方位的关系。

卦名	卦象	八种自然物	时 令	方位	自然界动态	其 它
震	☳	雷	正 春	东	万物出乎震	
巽	☴	风	春夏之交	东南	万物繁齐	
离	☲	火	正 夏	南	万物相现	
坤	☷	地	夏秋之交	南西	万物致养	一阴生
兑	☱	泽	正 秋	西	万物所悦	
乾	☰	天	秋冬之交	西北	阴阳相薄	
坎	☵	水	正 冬	北	万物所归	
艮	☶	山	冬春之交	北东	万物终始	一阳生

表中明显看出时令、方位与自然界生态关系至为密切。但是，表中所表现的这种关系还是粗略的，表面的。古人从农业出发，把节气、方位与农业物关系观察得更深刻的还有。

《吕氏春秋·审时》云：

凡农之道，厚为之宝。“厚”有人认为即“厚土”之略；也有人认为“厚”是“候”的假借字。无论是指“土地”重要也好，还是指“气候”也好，都是农业最重要的两个条件。“天以生”，“地以成”，土地的功用容易了解，故不多说，关于气候，有必要在以上章节的基础上再作一些补充。

夏代已用天干纪日，并积十日为一旬。商代则用天干与地支相配来纪日纪旬。我们来看古人对于天干地支这些概念的含

义如何，就可以进一步了解用它们来纪日纪旬，并不是作为空洞的符号来使用，而是在确定这些概念的本身已包含着许多与生产相关的因素在内。

《史记·律书》曰：

甲者，言万物剖符甲而出也；乙者，言万物生轧轧也；丙者，言阳道著明，故曰丙；丁者，言万物之丁壮也，故曰丁；庚者，言阴气庚万物，故曰庚；辛者，言万物之辛生，故曰辛。壬之，之为言任也，言阳气任养万物于下也；癸之为言揆也，言万可以揆度，故曰癸。

按《说文》：

𠂔(甲)，东方之孟，阳气萌动，从木戴孚甲之象

……

东是方位，孟是春季之第一个月，为时令。阳气萌动是此时的气候特征。又段玉裁《说文解字注》方“甲”字“下象木之有茎，上象孚甲下复地”。

《夏小正》云：“二月柳生梯。”生梯，就是发孚。孚甲，通俗所谓含苞。

六十四卦有“中孚”一卦，而言及孚字之卦则数以十记。由于“阳气萌动”，草木含苞，所以《卦气论》者，又有“卦气起中孚”之说。

《说文》云：

象春艸木冤曲而出，阴气尚强，其出乙乙也。……

徐锴《说文解字系传》云：“易曰：君子终日乾乾自强不息也。故从乙，乙冒难而出也。”

所谓“冒难而出”，系指草木从地下冲破泥层弯曲冒出地面。“乙乙”二字形容其弯曲之状。

方位上乙与甲同位东方，时令同属春季。在物态过程上，甲为植物地上含苞之状，乙为地下弯曲欲出之形，是同一运动变化过程。

丙·《说文》云：

丙位南方，万物成炳然。阴气初起，阳气将亏。
从一入门，一者阳也。

徐锴《说文解字系传》云：“阳功成，入于门。门，门也，天地阴阳之门也。”

许慎与小徐所释“丙”字，似就男女而言。

丙的方位为南方，时令为夏。生物状态为万物炳然，即茂盛森列之象。以甲、乙为基础而兴旺发展。

丁·《说文》云：

个（丁），夏时万物皆丁实，象形。

《史记·律书》云：“丁者言万物之丁壮也。”以时至盛夏，万物皆丁壮成实。通俗所谓“壮丁”，即指人到了壮实的年龄称之为“壮丁”。

丁与丙，方位同属于南，时令同属于夏。在生物状态上，万物结实而壮，与丙的草木繁盛之状又进了一步。

戊·《说文》云：

戊·中宫也。象六甲五龙相拘绞也。

己·《说文》云：

己，中宫也。象万物辟藏绌也。

按戊己，在方位上属中宫。五行为金木水火土。戊己为土，即戊己居中，与四周之干支相配合。《周礼·月令》云：“中央土，其日戊己”，可证。


五行以土居中央，五方以中央为主。对于五行，四时，皆以土居中分主之。这个道理有时也用于人事上。如《后汉书·西域传》云：汉元帝设“戊己校尉”，下注云：“戊己中央，镇复四方”。即居中以控制四方之意。

又戊己二字象征人胁人腹，所谓“辟藏绌形”即无所不在包容之中，又所谓“六甲·五龙”似概括“六十甲子”和“五行”而言。

《汉书·食货志》云：“八岁入小学，学六甲五方书计之事”。顾炎武以为“六甲者，四时六十甲子之类”。又“五行”之行，可作“气化流行”解，乾象龙，象天。天行健，与“五行”气化运行之意相同，所以“五龙”与“六甲”一样，系概括“五行”而言。以戊己居中宫之位，可以概摄四时甲子与五行。似乎并非专指“辰之禽星为龙”及“五为数中”等之义。

庚·《说文》云：

庚，位西方，象秋时万物庚庚有实也。

刘鹗《初文述谊》云：“按庚篆本应作，其中之田与果，上半同，象实形。上象其蒂，下三垂象万物庚庚为实，枝蔓累累不绝也”。

“田”言谷秋收，“果”言树木秋收果实，这是庚方位居西，

时令为秋的实际含义。

《周礼·月令》郑玄注“庚”云：“庚之言更也。万物皆肃然更改，秀实新成。”

故“庚”字有“更改”与“赓续”之义。阴阳之气，至秋有所更改，又有所承续。

辛·《说文》云：

辛，秋时万物成而孰（熟）。……

辛与庚的方位同属西方，时令为秋。从生物状态来说：庚有更改之义，辛有新义，指气候变化而言。庚指阴气更改万物，辛指为万物新生的准备阶段。

壬·《说文》云：

位北方也。阴极阳生。故《易》曰：“龙战于野”。

战者，接也。象人怀妊之形。承亥壬以子，生之叙也。

……

壬之方位为北，时令为冬。阴气至此，达于至极之境，阳气渐生。万物滋生皆蕴胎于此，故以妇人怀孕之形以喻阴阳二气交接。

癸·《说文》云：

癸，冬时水土平可揆变也。象水四方流入地中之形。……

癸与壬方位同属北方。时令为冬。

《史记·律书》：“癸之为言揆也。言万物可揆度，故曰癸”。

水流入土中，土反其宅。是为来春生长万物之用。癸字为“揆度”之意。《淮南子·兵略训》云：“能治五官之事者，不可揆度者也。”故知揆度有揣度、估量的意。“万物可揆度”，意为到了冬底，水土平，来年种植各物，可以作出估量筹划了。

以上是十天干的内含，如果把方位、天干和五行结合起来，流传的口诀是：

东方甲乙木，南方丙丁火，西方庚辛金，北方壬癸水，中央戊己土。

至于五行相生相克关系，前面提到过，此处从略。下面谈十二地支。

《史记·律书》云：

子者，滋也；滋者，言万物滋于下也。丑者，纽也。言阳气在上未降，万物厄纽未敢出也。寅言万物始生蟄然也，故曰寅。卯之言为茂也，言万物茂也。辰者，言万物之娠也。巳者，言阳气之已尽也。午者，阴阳交，故曰午。未者，言万物皆成，有滋味也。申者，言阴用事，申贼万物，故曰申。酉者，万物之老也，故曰酉。戌者，言万物尽灭，故曰戌。亥者，该也。言阳气藏于下，故该也。

《说文》云：

子，十一月，阳气动，万物滋，以为偁。象形。

.....

“子”字是万物滋生和人生出之名。刘颐《初文述谊》以为：“其于草木曰兹、曰才；人生子曰字，生生不已曰孳，生子

而亲爱之曰慈，皆一语之变也”。

丑·《说文》云：

丑，纽也。十二月万物动。用事，象手之形……

关于子·丑二字，《前汉律历志》云：“孳萌于子，纽牙于丑”。这是说明生物状态不同的不同过程。“丑”字又象人初生时举手之形，可见丑表示已生，子则仅仅限于孳萌发生。

寅·《说文》云：

寅，髌也。正月阳气动去黄泉欲上出，阴尚强，象尸不达，髌寅于下也。

徐锴云：“髌，斥之意，人阳气锐而出，上闚于山，曰所以扞之也。”

按髌即摒字，斥去之意。或以为“髌”为人的膝盖骨脱出，不能行动。音读为“蹇”，即骨折足跛。总之，寅是指阳气盛欲上出，而受阻之意。

卯·《说文》云：

卯，冒也。二月万物冒地而出。象开门之形，故二月为天门。……

辰·《说文》云：

辰，震也。三月阳气动，雷电振，民农时也，物皆生。从乙七，象芒达，厂声也。辰房星，天时也。从二。二古文上字。

徐锴云：“匕音化。乙，艸木初出，曲卷也”。

巳，《说文》云：

巳，巳也。四月阳气已出，阴气已藏，万物见，
成文章……

午·《说文》云：

午，梧（忤）也。五月阴气午（忤）逆，阳冒地
而出。……

段玉裁《说文解字注》云：“四月纯阳，五月一阴萌（逆）
阳冒地而出，故制字以象其形”。

《仪礼·大射仪》：“度尺而午”。注云：“一纵一横曰午”。

按“午”字，下部为“十”字，即一纵一横之象，上为
“矢”形，象冲忤之状。

未·《说文》云：

未，味也。六月滋味也。五行，木老于未，象木
重枝叶也。

申·《说文》云：

申，神也。七月阴气成，体自申束。

酉·《说文》云：

酉，就也。八月黍成，可以酎酒，象古文酉之

形。……卯，古文酉，从卯。卯为春门，万物已出；酉为秋门，万物已入。一闭门象也。

按“卯”字指二月万物冒地而出。金文门字作“𠂔”，象两扉关闭。卯古文为“𠂔”，为两扉相背开启。门开则物能冒出，以喻万物之生出地上。酉字古文作“𠂔”，上一横，为关门之象。以喻万物至秋而收藏入室。故卯酉二字代表两个时令（春秋），代表两种生物状态。

戊·《说文》云：

戊，灭也。九月阳气微，万物毕成，阳下入地也。五行，上生于戊，盛于戊。从戊含一。……

阳气下入地中，言阴气在上。前面介绍十天于时，指明“中宫戊己为土”。土气至戊而盛，所以在戊加一，以表示土气满于戊中。

亥·《说文》云：

亥，荄也。十月微阳起结盛阴。从二。二，古文上字。一人男，一人女也。……《左传襄公三十年》史起曰：亥有二首六身……。

按亥字古文作“𠂔”，上为“二”，即二首，下并列二人形，其左面呈大腹怀孕之状者为女人；右面为男人。男女加孕子，共为三人，加倍为六。故称“二首六身”。

以上为十二地支。

十二地支与易卦的关系据干宝《周礼注》引《归藏》云：复子。临丑。泰寅。大壮卯。夬辰。乾巳。姤午。遯未。

否申。观酉。剥戌。坤亥。

这就是所谓十二候卦，或称月卦，即十二消息卦。所谓消息，即从子至亥，反映了一年十二个月之中，阴、阳二气的消长生续的自然过程，及其与自然界万物（特别是农业）的生、长、化、收、藏的周流运转的关系。

这里要注意的是：从阴阳二气的消长而言，乃是从哲学上的宏观规律着想；从各个月的生物状态变化与阴阳二气联系情况而言，则是从物象以体现阴阳之说，是阴阳学说的实证检验。有些“易”学家不明此一界限，以为后者为前者的衍生物，而非实证物，这就把天干地支与“易”学关系，看成为纯理论幻想，预测之学，把《易经》摒弃于实证科学大门之外，这并不是它本身的过错，而是后来研究者的失误。

有不少的人也承认中国农业的经验是科学，但很少人肯定它是实证科学。尤其是与阴阳五行学说联系起来，与“易”学联系起来后，几乎更没有人谈到它们的实证性质了。

有人说“易经”是预测学，这固然正确。但是，对此我们要注意三点：

第一，任何预测科学，都有引导性质。

第二，中国以《易经》为核心的预测学，是建立在实证科学的基础之上的。抹杀了这一点，就抹杀《易经》的全部意义和价值。

第三，从古到今，不少的易学名家一口咬定“易为卜筮”之学不放。但是，我们必须进一步认识到这么一层：卜筮也是一种预测手段。预测手段很多，从某一角度分，则大体上可分为以实证为基础的预测，和漫无根据的预测两种。

以“易”学为根据的预测（卜筮），依我们看是上述两个方面的混合物，换言之，也就是科学和迷信的混合物。

算命、卜课这一类星相家，往往喜欢在他们大门口或占坛

上写上三个字，叫“诚则灵”。这三个字是他们的一道护身符。因为预测既然有科学与迷信之分，当然也就有“灵”与“不灵”的后果。“诚则灵”三个字的作用，不在于宣扬问卜者心诚则灵；而在于问卜“失灵”时，把责任归咎于来问的一方面，而星相家则可以安然无事的干下去。由此可知，不少的江湖术士，对于卜筮之学的真谛，也感到十分茫然。

如果粗略分一下：我们认为：

以实证为基础的预测（卜筮），如节气、风、雨、寒、暑、丰收、歉收等有关农业生产等问题上，贞问者大体上有两种心理。一是验证，二是惶惑。

验证性的预测，在于验证以往所得的结论是否正确无误；惶惑性的预测，在于自然气候的千变万化，在靠天吃饭的时代中，人们对于某些突然的变化，或者担心这种突然变化的出现，因而求助于卜筮，求佑于祖先。

这类贞问，灵验的多数扎根于实证；失灵的则往往导源于客观的突变。

不以实证为基础的贞问，并非全然不灵，其间存在一个“随机率”的问题。“灵”与“不灵”，各占二分之一。所以星相家可以糊口度日，就在他们总有“幸而言中”的二分之一的可能性。

不少的“易”学家，断言“易为十筮之学”，往往就到此为止，没有对这种预测手段作进一步的分析。因之，你劝人们不要迷信星相之术，认为毫无根据，而仍然有人趋之若鹜的关键就在并非星相家全然不灵。

由天干地支反映的阴阳二气的流行，时令、方位，乃至十二个月生物状态的变化，都是实证科学的结果。在农业上以它为据的预测，在无突然变化的条件下，应当是“灵”的，有效果的，科学性的东西；反之，虽然也可能“灵”，也可能有实效，但“随机性”大，并不能承认其结果为科学。

《周易尚氏学》“论消息卦之古”云：

亦日月卦，曰候卦，曰十二辟卦，为全易之本根，
大玄之纲领……后汉人注易，往往用月卦而不明言，
以月卦人人皆知，不必揭出，其重要可知已。

重要就重要在十二月卦的内容，是实证科学的结果。在农业上，正如顾炎武所云：“汉代人人天文家”，故用易卦中，可以不言而喻。从所谓“人人皆知”中，我们不仅要看到月卦的重要性，还要看到它的家喻户晓的实证性。

小结

通过对天文历法、算学、医学、农学等中国古代四大科学及其与“易”学关系的粗浅介绍，我们初步得出下列一些结论，以结束本章中的第一个问题。

其一，中国古代天文历法、数学、医学和农业四大科学，最迟在殷代已有相当高的水平。这些科学又围绕农业生产这个与人民生存息息相关的核心，开展了全民性和世代相承性的实证科学研究和探索。又在实证的基础上升华为理论。

其二，中国古代的“易”学，正是建立在四大科学卓有成效的基础上，其实，任何抽象的、宏观的哲学都是一定的具体科学的产物。中国古代的“易”学，这一东方色彩极浓的哲学，也是如此。

其三，“易”学在古代中国诸多的哲学思潮中，应当肯定，它是体系最为完备，探索最深度，而与四大科学关系最为密切的哲学追求。它从太极（元气）出发，而两仪、四象、八卦以至六十四卦，这不仅在宏观上与世界自然发展规律相符合，进一步还与阴阳二气在自然界与人类社会——其中特别是农业生产——的“生生不息”规律相符合。我们的祖先是在世世代代

的生产实践中，生存的追求中摸索到这些无声无臭的规律，并且还不断丰富它和验证它。

值得特别注意的是：决不是因为有了“易”学中的太极、两仪、四象、八卦，从而形成了实际生活中的阴阳、四时和八方等观念；相反，正是由于生产实践，生存追求中，客观存在着阴阳、四时、八方以及各种自然变化的轨迹，思辨家们才把这些归纳成为抽象的哲学的规律的。现代的易学家们有责任把数千年颠倒了的是非，扶正过来。

总之，中国古代在从事农业生产基础上建立了这样一种上观天象，下察地情，中连人事，天、地、人相联系的科学观和研究方法。

本节的小结的意见是：古代易学建立在古代四大科学的基础上，而发展逐渐完备于农业的发展实践之中。“易”学的科学性奠基于此。“易”学作为一种预测学，既非纯科学的，也非纯迷信的，它是二者的混合物。其科学部分具有深厚的实证科学的基础。

第二节 “易”与中古科学

我们这里所指的中古，并非严格的历史学的分期界限，仅指先秦以后至唐宋间这一段时间而言。

本节谈三个问题：

- 一、养生术——《周易参同契》及其它；
- 二、京房“易”派的新认识；
- 三、五音六律与“易”学。

一、养生术——《周易参同契》及其它

中国古代的养生术，是与“法于阴阳，和于术数”分不

开的。

所谓“法于阴阳”，也就是效法于阴阳二气的运动和变化。二气以生五方，东、南、中、西、北；以生春、夏、季夏、秋、冬五时；又生木、火、土、金、水五行。以阴阳二气为核心的五行、五时、五方的相互关系和变化运动，中医称之为五运。

六气，指人体与自然相对应的三阴三阳六经气。医学家马蒔说：“五运属阴，守于地内，六气属阳，周于天外。其生化于人也，五运化生五脏，属内；六气化生六腑，十二经，属外。其病变于人也，五运内变，病于五脏，甚则兼外；六气外变，病于六腑十二经，甚则入内。内外变极，然后死也。”

因此，岐伯答黄帝问中的“效法阴阳”，实际上在于“人”也是二气所化，故五脏属阴，六腑十二属阳。人只有效法阴阳二气的感合化生，才能内外协调，阴阳相合，五脏六腑之间无专胜，无兼并，则无疾病以延年益寿。

养生术中效法自然阴阳的传说很多。如《艺文类聚》载：“南方老人，以龟搯床足，经二十余岁。老人死，移床龟尚生。龟能行气导引，至神若此。”刘向《说苑·辨物》也说：灵龟文五色，似玉似金，背阴向阳。上隆象天，下平法地，槃衍象山，四趾转运应四时，文著象二十八宿。蛇头龙脰，左精（睛）象日，右精（睛）象月，千岁之化，下气上通，能知存亡吉凶之变”。看来，用龟壳作卜，大概与民间对龟的这些传说有关。但《史记》与《说苑》有一共同点，即龟长寿，与它的行气导引有关。

《后汉书·华佗传》：“吾有一术，名为五禽之戏，……亦以除疾，兼利蹏足，以当导引。体有不快，起作一禽之戏，怡而汗出……”所谓五禽为虎、鹿、熊、猿、鸟。也就是模仿这些动物的呼吸动作，进行呼吸导引，使五脏六腑气血协调，以却病延年。

这些都属于效法阴阳。

岐伯答黄帝问中所谓“和于术数”，应作如何解释呢？

《内经翼注》云：“术数者，算气候之法，即调于四时也。如虚邪贼风，避之有时之类皆术数也。”

万物必须顺四时之气以养生、养长、养收、养藏，人也必须顺应四时，调于阴阳四时之气以保生。中医认为阴阳之气，顺之则生，逆之则死，所以人必须效法阴阳变化的自然规律，追求健康长寿；术数是从“效法阴阳”的具体行为和根据而言。

“饮食有节，起居有常”，“不求快于一时而竭其精；不以妄诞为常态，以耗其真”，这些都属于术数的范围，也就是所谓长寿诀，养生术。

二、《参同契》一书

中国“养生术”的要领，大约详见于魏伯阳的《周易·参同契》一书。

“参同契”三字的解释是：

参，杂也；同，通也；契，合也。总起来的意思是说与《周易》之理相通而契合。五代彭晓《参同契解义序》中指出，魏伯阳“得古人《龙虎经》，尽获妙旨，乃约《周易》撰《参同契》三篇，复作补塞遗脱一篇”。“其书假借君臣，以彰内外，叙其离坎，直指汞铅，列以乾坤，奠量鼎器，明之父母，保以始终，合以夫妻，拘其交媾，譬诸男女，显以滋生，析以阴阳，导之反复，示之晦朔，通以降腾，配以卦爻，形于变化，随之斗柄，取以周星，分以晨昏，昭诸漏刻，莫不托易象而论之。”

从序中可以看出，《参同契》的内容都托于“易”象来进行论说。其中离坎、阴阳、男女、晦朔诸说，也都是从“易”的卦爻中来，可见中国古代的养生之学是“引易入学”，以倡明它自己的学科内。实际上也是法天道，以明人道。宋·俞琰《参

同契注》云：“修丹者，法天象地，则身中自有一壶天也”。就是这个意思。

1.《参同契》与《周易》的关系。

朱熹《周易参同契考异》说得很好。他说：

《参同契》本不为明“易”，姑借此纳甲之法，以寓其行持进退之候。异时每欲学之，而不得其传，无下手处，不敢轻议。然其所言纳甲之法，则今所传京房占法见于《火珠林》者，是其遗法。所言甲乙、丙丁、庚辛者，乃以月之昏旦出没言之，非以分六卦之方也。此虽非为明“易”而设，然“易”中无所不有，苟其言自成一家，可推而通，则亦无害于“易”。

朱熹以为《参同契》为一家之言，虽援用了“易”的许多概念，但于易无害。这个说法是公正的。由于“易”道广大，无所不包，故养生家援易以成一家之说，并不足怪。正如自先秦以后，许多学说（如风水、命相、占卜等等），援用“易”学一样，自托于“易”，虽有以神其说之嫌，但归根到底，无损于易。

养生之学，以《周易参同契》一书为最古。朱熹又云：“《参同契》文章极好，盖后汉之能文者为之。其用字皆据古书，非今人所能解，以故皆为人妄解”。

宋末著名爱国主义词人刘辰翁也说：“古书惟《参同契》似先秦文”。

这些都证明《参同契》一书起源甚古。说它是魏伯阳所撰，在时间上可能还略嫌后了一些。按魏伯阳东汉人，为著名的炼丹家。他的炼丹事迹见于东晋道家葛洪所撰的《神仙传》，虽事迹相近，但先秦与汉在文字上是有分别的。不过魏伯阳也很有可能精通先秦文字，故而历代丹家都认为《参同契》是他的作

品，并不是没有根据的。

下面，我们介绍一些《参同契》的基本内容，其中对于“以坎填离”的养生术，也补充一些个人的实际体会。

本节主要是根据五代彭晓《参同契注》，宋朱熹《周易参同契考异》，今人周士一、潘启明《周易参同契新探》等提供的材料和意见整理而成。

2. 《参同契》的时间观

养生术实际上也是从《周易系传》中所讲的仰观象于天，俯取法于地出发，把“易”学的阴阳二气运行变化之说，运用到人身体中来。由阴阳变化形成自然界的“生生不息”，而推行到人身内如法进行呼吸行气，也能达到延年益寿的效果。

在天人同一的原则下，《参同契》把人身作为一个小天地来看待，日月绕天体运行有它自然的周期，养生家认为气在人体中的运行也有它的周期。先把这种气的运行周期作为一个总的时间度量单位，进一步又把它进行细小的分割，使之成为若干小时时间度量单位。用以说明人体内的气的运行，有它的次序和规律。养生家认为，人们不仅应当适应这种天然次序和规律，而且还应当掌握这些规律进行锻炼，这样才能达到长寿的愿望。

《参同契》表示时间的办法，大体上从“易”学中借来。

表示一年的周期：它用了十二消息卦。即

复卦 ䷗	临卦 ䷒	泰卦 ䷊	大壮 ䷡
十一月	十二月	正月	二月
夬卦 ䷪	乾卦 ䷀	姤卦 ䷫	遯卦 ䷠
三月	四月	五月	六月
否卦 ䷋	观卦 ䷓	剥卦 ䷖	坤卦 ䷁
七月	八月	九月	十月

这些与我们前面介绍的大体相同。

这里需要作些说明：

①复卦为十一月卦，取一阳复始之象，故只有初爻为阳，其余五爻皆阴。这是用的周代的“人统”。

②从十一月开始到四月为止，是阳气逐月上升，从卦画上则表现为阳爻逐步增多至六爻皆阳为止；相反，阴爻则逐步减少，以至于无。

从五月到十月为止，是阴气逐月上升，从卦画上看，则表现为阴爻由姤卦的初爻为阴爻开始，逐步增多，以至六爻皆阴为止；相反，阳爻则逐步减少，以至于无。

这些卦中有四个重要的卦，即复、姤、泰、否。复，表示冬至一阳生，姤，表示夏至一阴生。泰、否两卦，由六爻易位，反映出上下卦乾坤互换位置中的泰去否来的辩证关系。

一般称这十二月卦为消息卦，即表示阴阳二气的生、壮、衰、退的关系，完全可以从卦画中看得出来，而从中得到自然信息。

③《参同契》中用这十二消息卦与《易经》中用十二卦有些不同。它的目的在于表明人身在进行呼吸导引中的“火候”。

《参同契》的表现一个月的办法：

它用晦、朔、弦、望这些符号。

《参同契》表示一昼夜的办法：

养生家将一昼夜分为十二时（相当于今天的二十四小时，即今天时钟的两小时，相等于古之一时）。并用子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥等十二地支作为符号。也有用音乐上的十二律的黄钟、大吕、太簇、夹钟、姑洗、仲吕、蕤宾、林钟、夷则、南吕、无射、应钟等来表示或时的。

所有以上表年、表月、表日、表时都表示人体内气流运行的一个周期概念，有周而复始之意。《参同契》又从“易”学中引进方位的内容，以与时间相配合，形成所谓“周天火候”。

3. 纳气与纳甲法

先谈纳气。

养生家的纳气与中医的纳气有所不同，但又有共同点。

中医纳气系一种摄纳肾气的疗法。这类患者肾气虚衰，不能摄纳。喘息气促，动则出汗等等，中医常以人参蛤蚧等以补其肾气。养生家的纳气，大约如同庄子所说：“吹呿呼吸，吐故纳新，此导引之士，养形之人也，彭祖寿考者之所好也”。也就是靠“呼吸导引，吐故纳新”来健身益寿。

《抱朴子》中曾载一故事云：

城阳郗俭，少时行猎，堕空冢中。饥餓。见冢中先有大龟，数数回转，所向无常，张口吞气，或俛或仰。俭素亦闻龟能导引，乃试随龟所为，遂不复饥。百余日，颇苦极。后人偶窥冢中，见俭而出之。后竟能咽气断谷。魏王令置土室中，闭试之。一年不食，颜色悦泽，气力自若。

这一则大约是汉末魏初之事，魏王可能指曹操。吞气可以代替饮食，中国古代称为“辟谷”，传说甚多。这一则故事值得注意之点，有下列几个方面：

其一，龟能导引吞气，而多年不食亦不死。江西一带有造新居者，喜以金钱龟埋在石础之下的空凹处。百十年后，房屋倒塌，移开石础，而龟仍然活着。故知抱朴子之说是可信的。

其二，龟的吞气，有方位的不同，不固定于一处；其动作“或俛或仰”，显然与吞吐有关。这与《华佗别传》中所说的“体常动摇，谷气得消，血脉流通，疾则不生”的养生诀相近，故纳气说不可完全斥为虚诞。

“纳甲法”。

北宋末的朱震，著有《汉上易集传》十一卷，《卦图》三卷，《丛说一卷》。在“易”学上他是刘牧一派，卦用互体。

朱震在《卦图》中说：

纳甲何也？曰：举甲以该（包举之意）十日也。
乾纳甲壬，坤纳乙癸，震巽纳庚辛，坎离纳戊己，艮兑纳丙丁，皆自下生。圣人仰观日月之运，配之以坎离之象，而八卦十日之义著矣。

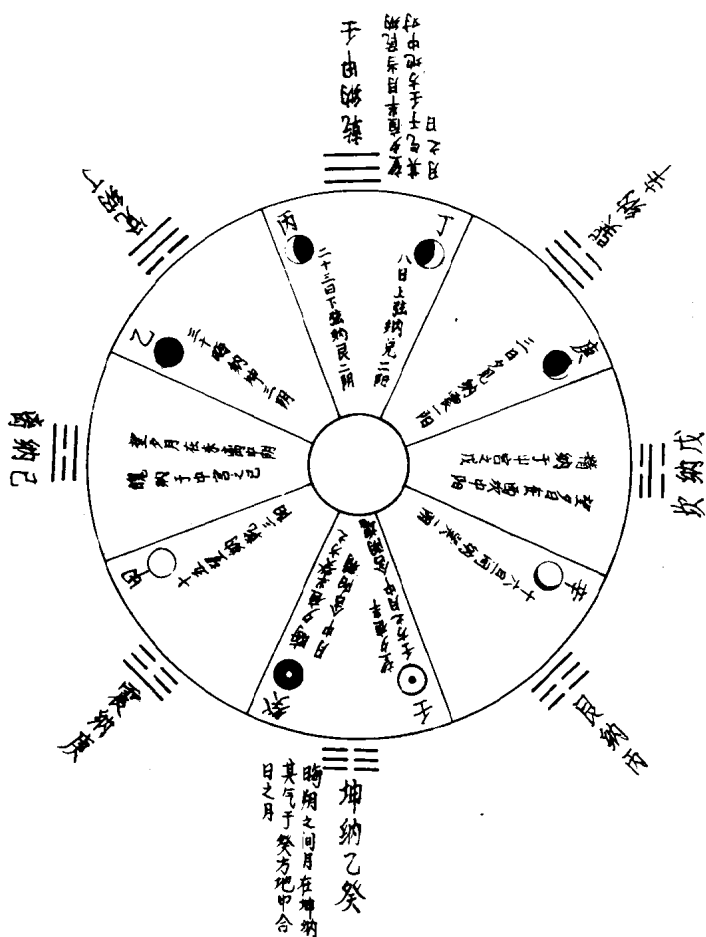
故知“纳甲”者，是因为“乾纳甲壬”，为“纳甲法”之首，所以用为首的一条来概举全部各部内容，简称为“纳甲法”。

“纳甲法”又与五行之说结合在一起。如清代易学家惠栋在《易汉学》中说：

甲乾乙坤，相合得木，故甲乙在东；丙艮丁兑，相合得火，故丙丁在南；戊坎己离，相得合土，故戊己居中；庚震辛巽，相得合金，故庚辛在西；壬壬地癸，相得合水，故壬癸在北。

这就是我们在前文中说过的：东方甲乙木，南方丙丁火，西方庚辛金，北方壬癸水，中央戊己土的搬用，配上乾坤艮兑坎离震巽八卦

附“月体纳甲图”于后。



说明:

其一，图中八卦卦画表示：

震卦三纳庚，表示（农历）初三的上弦之月。月相为☾：

兑卦三纳丁，表示初八上弦之月。月相为☾：

乾卦三纳甲壬，表示十五（可能十六十七）的一轮满月。

月相为○。

以上三卦，称为望前三候。象征阳长阴消，月相由上弦新月、半圆，走向全圆。月相的走向是由庚（西方）历丁（南方）到甲（东方）。

巽卦三 纳辛，表示十六日晨，下弦月出现在西方，月形微缺，月相为◐；

艮卦三 纳丙，表示二十三晨，下弦月出现在南方，月相为◑；

坤卦三 纳乙，表示三十日晨，晦月。月相为●。

以上三卦，称为望后三候。象征阴长阳消。月相由下弦的微缺，走向半缺，走向全晦。其走向是由辛（西方）历丙（南方）至坤（东方）。要补充说明的是：在望前三候与望后三候中，各卦所纳之气，皆为一方，如震纳庚。庚为西方等，只有乾坤两卦气纳两方：如乾纳甲壬（为东与北），坤纳乙癸（东与北）。原因何在呢？有人说这是表示阴阳始终之意；但也有人说：乾坤二卦都在东方（东方为甲乙木），壬癸在北方，北方壬癸五行属水。按五行，水归土以为生万物之用。故《纳甲法》中乾坤二卦都联系北方（壬癸），实含北方之水归于土与东方甲乙木的气候相接的自然消息关系在内。取义似以后说为胜，而前说较后说更有根据一些。如《参同契考异》云：

三日出为爽，震受庚西方；三日兑受丁，上弦平如绳；十五乾体就，盛光满甲方。蟾蜍与兔魄，日月无双明，蟾蜍眠卦节，兔者吐生光。

七八道已訖，屈折低下降；十六转受统，巽辛见平明；艮直于丙南，下弦二十三；坤乙三十日，东北丧其明；节尽相禅与，继体复生龙。壬癸配甲乙，乾坤括始终。

上节说明望前三候，下节说明望后三候及壬癸配甲乙的意义。其中七八指十五满月日期，十六指下弦月开始微缺。“坤乙三十日，东北丧其明”指三十日三阳之光全尽，月体隐伏于东北，故称“丧其明”，是套用“易”卦“东北丧明”一语。

两节共说明一个月的阴阳消息，也即说明养生术的一个月（由晦至朔旦）的火候。

上面谈到的“火候”，有两类：一是进阳火候，二是退阴符候。以一昼夜言，则子丑寅卯辰巳等六时属之（即从子时起到巳时止这十二个小时内），而以午未申酉戌亥等六时为退阴符候（即从午时起到亥时止这十二个小时内）。

4. 炼丹的鼎器

至于养生家所言炼丹之器与锻炼的药物，大体上有两派。

炼丹的鼎器

《参同契》鼎器歌云

圆三五，寸一分，口四八，两寸唇，长二尺，厚薄匀，腹三齐，坐垂温。阴在上，阳下奔。首尾武，中间文。阳火白，黄芽铅，两七窍，辅翼人。瞻理脑，定升元，子处中，得安存，来去游，不出门，渐成大，性精纯，却归一，返本原。至一周，甚辛勤，密防护，莫迷昏，途路远，极幽元，若达此，会乾坤。乐道者，寻其根，审五行，定铢分，谛思之，不须论，深藏守，莫传文。御白鹤兮驾龙鳞，游太虚兮谒仙君，录天图兮号真人。

这个鼎器歌的内容比较难以捉摸：

其一，如果说它是的铜铁铸的鼎器，但文中又有“腹三齐，坐垂温”等语。“齐”可以通“脐”即腹脐下丹田之地，“坐垂温”

即丹田坐以长暖，如果说它是以人体为鼎器，则前面的大小尺寸等等，又不可解，因为人体有高矮肥瘦的不同，不能同铜铸所铸鼎器一样，规定大小尺寸。

其二，这些内容也自相矛盾，如“谛思之，不须论，深藏守，莫传文”。既然不应讨论，也不须以文字相传，那么，此鼎器歌又从何而来呢？佛家有“一落言诠，便成外道”之教，但是不落言诠，道又如何得传呢？这可能就是鼎器歌故意把话说得仿佛迷离，叫人猜测不透的用心所在。

丹鼎见于记载者，有《南越书》。内云：“永城县江前有神鼎，圆数里，耳高五六丈。”葛雅川云：“赤松子陶金丹鼎。”

这么大的鼎，看来炼金之用。《儒林外史》中有洪憨仙骗钱用的丹鼎，可以在室内安置进行，可见并不大。但都与上述尺寸相差太远，看来鼎器歌之鼎，似指人体。

以人体为鼎器又有两派：一派指习养生之术的人，以其自身为鼎器，而以呼吸吐纳为药物，追求体内成丹。另一派则是以妇女生殖部分为鼎器，置放配合药物，以求大补真元之气。这一派损人利己，故行之者甚为诡秘，妇女多系被强迫而为。实不足取。

魏伯阳《参同契》所用炼药的鼎器，本体上可以肯定是指“人体自身成丹，不假外力”一类。

5. 炼丹的药物

炼丹有外丹内丹之分。

炼外丹有具体药可用。如《参同契》云：

世间多学士，高妙负良才。邂逅不遭值，耗火亡货财。据按依文说，妄以意为之。端绪无因缘，度量失操持。搗治羌石胆，云母及礬磁，硫黄烧豫章，泥汞相炼治，鼓下五石铜，以之为辅枢，杂性不同种，

安肯合体居。千举万必败，欲黠反成痴。

这是指炼外丹者用药，如非同类之药，则不仅不能成丹，反而有害。历史上有些皇帝，就以误服丹药反而送了性命。

苏东坡就是这类世间学士，他很喜欢谈炼丹。他在《东坡志林·养生说》中云：

时雨降，多置器广庭中，所得甘滑不可名，以泼茶煮药，皆美而有益，正尔食之不辍，可以长生。其次井泉甘冷者，皆良药也。“乾”（乾卦）以九二化，“坤”（坤卦）之六二为坎，故天一为水。吾闻之道士，人能服井花水，其热与石硫、黄钟乳等；非其人而服之，亦能发背脑为疽，盖尝观之。又分，至（二分二至）日取井水，储之有方，后七日辄生物如云母状，道士谓“水中金”，可养炼为丹……。

苏东坡所谈也是外丹，不过他把“易”卦和节气联系起来。他又传炼“阴丹诀”与“阳丹诀”云：

冬至后斋居，常吸鼻液，漱炼令甘，乃咽下丹田。以三十瓷器，皆有盖，溺其中，已，随手盖之，书识其上，自一至三十。置净室，选谨朴者守之。满三十日开视，其上当结细砂如浮蚁状，或黄或赤，密绢帕滤取。新汲水净，淘澄无度，以秽气尽为度，净瓷瓶合贮之。夏至后取细研，枣肉丸如梧桐子大，空心酒吞下，不限丸数，三五日后服尽。夏至后仍依前法采取，却候冬至后服。此名阳丹阴炼……。

这是一种，另一种为“阴丹阳炼”。苏云：

取首生男子之乳，父母皆无疾恙者，并养其子，善饮食之。日取乳一升，少只半升已来亦可。以硃砂银作鼎与匙，如无硃砂银，山泽银亦得。慢火熬炼，不住手搅如淡金色，可丸即丸如桐子大，空心酒吞下，亦不限丸数。此名阴丹阳炼。……

这两种也是外丹，皆用身体外的具体药物以炼丹丸。同时还用硃砂银作炼丹的鼎器。

唐朝的著名诗人白居易，曾造庐山草堂，也是为了炼丹，后以炉鼎败坏而无结果。看来炼外丹并不容易，有钱还要其它条件。

炼内丹的不同，一方面它不仅不用铜铁铸造的炉鼎，同时也不用外来（除吞气外）的药物。它以自身为炉鼎，也以自己体内的精、气、神为大药。所谓自药自炼成丹。有的道家则把这种自炼成丹，称为自炼成婴儿，火候到时能破自己的天庭飞出。当然，这未免有点近乎神话，因为这很难得到证实。

炼内丹的往往反对炼外丹的，如上引鼎器歌就是一例。又吕洞宾词《西江月》云：

世有学人无数，愚痴妄意如麻。汞铅错认结为沙，
运火欲觅黄芽。

千日虚劳心力，人人尽破其家。真铅似玉本无瑕，
将风欲比狂鸦。

这是明显的反对炼外丹。

内丹如何炼呢？《参同契》上篇云：

乾坤者，易之门户，众卦之父母。坎离匡郭，运
毂正轴，牝牡四卦，以为橐籥。

这几句是套“易”卦的话。朱熹的注释是：“乾坤定上下之位，
坎离列左右之门，《参同契》首卦位铺排都只一般。”即乾南、坤
北、离东、坎西。牝牡四卦，则指震、兑、巽、艮。

吕洞宾词《步蟾宫》云：

坎离乾兑逢子午，须认取自家根祖。地雷震动山
头雨，要洗濯黄芽土。

捉得金精牢闭锢，炼甲庚要生龙虎。待他问汝甚
人传，但说道先生姓吕。

按此词相传为“宣和中吕仙遗吴兴娼女张珍奴”而作（见
徐钊《词苑丛谈》）。

吕词所提的首要四卦，是坎离乾兑；而《参同契》中提到的
则是乾坤坎离。故知坎离二卦在养生术中有特殊地位。

《古龙虎经》留传口诀云：

世人若问长生诀，只在降龙伏虎中。

“龙”指人身何物，“虎”指何物？值得注意。

又华山道观刻石有“延年益寿，以坎填离”。那么“坎”
指人身何物，“离”指何物呢？

按道家以人肾为龙，以人心为虎；又以肾为水，故称肾水，
又以离为火，故称心火。气功家所谓“肾气上腾，心液下降”，
就是以肾水与心火相交，简称为心肾交，也就是龙虎会合。所
以坎离就是龙虎，二者含意相同，但用喻不一。

但对此也有不同解释，如有人认人心能统阴阳，运毂轴，居人体之中，而形成心、肾、脑相交，为长生要诀。如《参同契》上篇云：

坎戊月精，离己日光。日月为易，刚柔相当。土王四季，罗络始终。青赤白黑，各居一方，皆禀中宫，戊己之功。

指坎离相交于上下，戊己为土，如人之心居中宫以统阴阳交往。除上述两种运气行宫之别外，气功家还有第三种讲法，即一般所谓大周天功。体内气流从脚底至头顶正中周流十二重关为一周天。《参同契》中篇云：

辟却众阴邪，然后立正阳。修之不辍休，庶气云雨行。淫淫若春泽，液液象解冰。从头流至足，究竟复上升。往来洞无极，怫怫被容中。

就是描写大周天功，气流在人体周身巡行不休的情状。一般把心肾脑相交称为小周天，过十二重关为大周天。依个人体会，心肾交为最基本功夫。不打好这一基础，侈言其它是不可能的。

6. 奇经八脉

气流在体内运行也有阳行与阴行之别。由会阴经肾脏，而丹田，前心前脑上达天庭的为阴行；由会阴经尾尻，而命门，后心而达后脑，天庭的为阳行。这并不是说，无论阴行或阳行，只要达到了天庭就终止了，而应当继续向后或向前运行（如阴行则向后脑方向，阳行则向前脑方向），以达到周流不息的境界，才算上乘功夫。

关于气流运行之法，李时珍《奇经八脉考》有一段话很值得重视。所谓“八脉”指“冲、任、督、带、阴跷、阳跷、阴维、阳维”。《难经·七十二难》云：“脉有奇经八脉者，不拘于十二经”。称之为“奇经”，是因它“别道奇”，不受十二经的拘制，也与脏腑无配合关系之故。为什么有这“八脉”的产生呢？据李时珍认为，乃是由于“正经之脉隆盛，则溢于奇经”。李时珍说：

凡人有此八脉，俱属阴神，闭而不开，惟神仙以阳气冲开，故能得道。八脉者先天大道之根，一气之祖，采之（言气功家的采药炼丹）惟在阴跷为先。此脉才动，诸脉皆通。次督、任、冲三脉总为经脉造化之源，而阴跷一脉，散在丹经，其名颇多：曰天根，曰死户，曰复命关，曰酆都鬼户，曰死生根。有神主之，名曰桃康。上通泥丸，下透涌泉。倘能如此，使真气聚散皆从关窍，则天门常开，地户永闭，尻脉周流于一身，贯通上下，和气自然上朝。阳长阴消，水中火发，雪里花开，所谓“天根月窟闲来往，三十六宫都是春”。得之者身轻体健，容衰返壮，昏昏默默，如醉如痴，此其验也。要知西南之乡乃坤地尾闾之前，膀胱之后，小肠之下，灵龟之上。此乃天地逐日所生，气根产铅之地。

养生家言采药之地和炼丹后效，以此说得最具体。其中指出阴跷一脉，为炼丹家最应重视之处。所谓“西南之乡”，大约指坎中阳精，离中阴魄，会合纳于“戊己中宫”。戊己为土，土生万物，故为采药之乡。依个人体会，所谓“坤地尾闾之前，膀胱之后，小肠之下，灵龟之上”，实指“会阴”一穴；但并非

泛指男女根蒂与尾闾之间约一寸二分宽的区域，仅仅指紧接顺灵龟导管而上，至上与小肠相结处那一弹丸之要害。导引行气时，从此处开始，上可透泥丸，下可达涌泉，任脉、督脉、丹田、命门……均一动而百动，了无阻滞。穴中一线气流，绵绵不绝，上行下行，循环不息。功夫深处，正如引文所描写的有“如醉如痴，无人无我”之妙感。宋诗人郭功甫云：“子夜运腹中龙虎之气相行，其快不下两性也。”这确实是气功家有得之言，非诗人有意文饰。

引文中有“天根”“月窟”二辞。究指何时何处。黄梨洲《象数论》云：

康节（邵雍）因先天图而创为“天根”月窟，即《参同契》乾坤门户牝牡（阴阳）之论也。故以八卦言者，指坤震二间为天根，以其为一阳所生之处也；指乾巽二卦之间为月窟，以其为一阴所生之处也。

按“坤震二卦之间”，其地为北偏趋于南，时间为晦朔之际（三十至初一、二），为一阳初起之时；又“乾巽二卦之间”，其地为东趋向西，时间在望夕（十五）夜半，即一阴初起之时。

7. 夫妻双修、独修

由上述可见，《参同契》为炼内丹之书，虽具言鼎器大小尺寸，不过聊以示意，或系隐喻之词。在此，进一步要说明的是，炼内丹的也有两派；其一是所谓夫妻双修，也就是《参同契》所说的：“男女相须，含吐以滋，雄雌交杂，以类相求。金化为水，水性周章；火化为土，水不得行。故男动外施，女静内藏，溢度过节，为女所拘。魄以检魂，不得淫奢。不寒不暑，进退合时，各得其和，俱吐证符”。这些实际上是指男女阴阳交合而言。

道家以男女相合，实为一太极图形，即双鱼互抱，阴中有

阳，阳中有阴。“易”卦所谓“阴阳相合，化生万物”云云，也有“取象于人”的一个方面。养生家引“易”入养生之学，并非完全套用，自有它自然根据所在。

除双修外，就是个人独修，则阴阳相合，指自身之气而言。前面所谈各要点，多数指此一类。

炼外丹，置炉鼎，购药物，费财费时，往往徒劳无功，在今天社会条件下，实不相宜；炼内丹则自体为炉鼎，以自气为药物，适时采药，进退操持，完全决定于自己，简而易行，无须耗财损物。在修炼方法中，以动阴跷一脉以坎填离，实为诸诀中之要诀。

《修同契》一书，多隐喻之词，加上许多要诀，可以意会，难以言传。本节所谈，只是择大要而言，至于奥义真旨，实难尽述，读者谅之为幸。

8. 太上养神、其次养形

养生之道很多，《艺文类聚》引文子曰：

太上养神，其次养形。神清意平，百节皆宁，养生之本也。肥肌肤，充肠胃，闭嗜欲，养生之末也。

《文选》引神农曰：

上药养命，中药养性。

这些，都有益于养生，都是古人经验之谈，值得重视。

养生之术虽起源甚古，但其成为一专门之学则必在“易”学规模毕具之后，如四时、五行、八方之说已综合为用，节气时令观念已深入人心，为养生学有关观念打下了基础。但如《参同契》等书，虽然多引“易”说，不过它的根本所在，却建立

在“天人相应”上。自然界为一大天地，人身为一小天地。由大自然推衍及人，是易学这一世界发展模式的总过程。而人身所具阴阳五行关系，则是大自然的缩影，是这一总过程中的一个具体部分。所以我们不能把养生术看成是引“易”入术之学，或附“易”以神其说的江湖术士所为，应当肯定，它本属“易”学的一个部分，只不过它以人为具体研究对象而矣。养生术的人是有血有肉，有经络、精、气的人，所以才可以根据之以研究人的延年益寿的实际问题。“易”学中的人则是天、地、人三才中的一个哲学概念，它只研究哲学意义下的人事、人生，并不研究阴阳六气，十二经络，奇经八脉……这类人身的具体问题。二者之间的同与不同，不难分辨。

三、京房等人之“易”的再认识

自《四库全书·经部·易类》提出“汉儒言象数，去古未远也。一变而为京焦，入于机祥，再变而为陈邵，务穷造化，易遂不切于民用”之议后，京房、焦贛之易，就成为“迷信”，“不切民用”的代名词，被视为易林异体，而不受正宗易家的欢迎。

前面，我们说过，科学与迷信，在古代是一对双胞胎。对京房之易，我们也应当这样看。研究古代科学，最忌有先入为主的成见，说《易经》为卜筮之学，为纯然迷信，与说京房等人之易“为卜筮之学，为纯然迷信”一样，如出一辙。它以前人所言为准，不进行深入分析，是一大病。

京房等人之易是否纯然迷信，我们想从他们的卜卦进行解剖。

先谈京房

《汉书·京房传》云：

京房，字君明，东郡顿邱人也。治易事梁人焦延

寿。延寿字赣，察举补小黄令，以候司先知奸邪，盗贼不得发。赣常曰：“得我道以亡身者必京生也。”其说长于灾变，分六十四卦更直日用事，目风雨寒温为候，各有占验。房用之术尤精。

又《汉书·儒林传》云：

京房受益梁人焦延寿。延寿云尝从孟喜问易。会喜死，房以为延寿易即孟氏学。翟牧、白生、不肯，皆曰非也。至成帝时，刘向校书考易说，以为诸家易说皆祖田何、杨叔、丁将军，大谊略同，惟京氏为异党。焦延寿独得隐士之说，托之孟氏，不与相同。房以明灾异得幸。为石显所潜诛。

两段引文中说明几个问题：其一，京房曾师焦延寿。焦延寿著有《易林》十六卷。《易林》的特点是《周易》六十四卦，每卦又均变为六十四卦，故共四千九十六卦。每卦各系以繇词，文义古奥，皆用韵语，实为汉代一大易学家。京房传焦延寿之学，著易三传。故易学史上称术数易为焦、京，以二人本是师徒，但京房推衍机祥灾异之术，更甚于其师，并以其学受宠幸于汉帝。其二，京房之学长于灾变机祥，在汉成帝时已被视为“易”学之异党，以其与田何等人之易不相与同之故。其三，据说“火珠林”为京房易法。宋人清人多持此说。《朱子语类》云：“今人以三钱当揲著，是以纳甲附六爻。”纳甲乃汉焦赣京房之学。其四，京房以通易明灾变得幸于皇帝，其结果又因此受石显的潜言而被杀。历史对其中原委略去不谈，但我却可以从其卜筮繇词中窥见一般。

又据《周易通义》云：

京氏易积算法曰，推爻考象，配卦世应，加乎星宿，属于六十四所，二十四气分天地之数，定人伦之理，验日月之行，寻五行之端，灾祥进退，莫不因兹而兆。故“火珠林”所载纳甲、世应、飞伏、游归、六亲诸说，皆京氏学也。其说止假易以衍其占验之术，与易教殊不相涉，乃汉之言易者皆主之……

这段引文值得注意的是“京房易”所产生的影响。汉以后的一些著名易学家如郑康成、于宝、荀爽、郭璞等人都往往以“京房易”为依据以释《周易》，表明“京房易”已成为一大宗派。

在这一宗派中，与京房命运相似的有郭璞。

郭璞字景纯，河东闻喜（今山西）人。史称其文章冠绝一时，尤长于阴阳、天文历法和卜筮之学。东晋初期任著作郎，后迁尚书郎。与王导关系甚好。后王敦任命他为记室参军。王敦拟起兵反晋，令璞卜筮以问吉凶。璞云：“不仅事无成，且敦寿也不久”。王敦大怒，问璞：“汝寿如何？”璞答云：“臣寿尽在今日”。王敦还是杀了郭璞。

京、郭二人一样，以卜筮之学起家，又同时死于卜筮。

下面，我们以他们二人的卜筮之术为主，对汉以后推衍机祥灾异之卦，起行一些具体的分析，以解决卜筮之术的“灵”与“不灵”的问题。历史学者对卜筮之术不是盲目信从，就是一笔抹杀。至于实事求是，索其究竟者可以说是寥若晨星。即或偶然提及，也是语焉而不详。

如果说卜筮之术毫无灵验！则历史上有许多记载都确凿不移，而且至今在国内外还有不少的人相信；如果说卜筮之术完全可信，但有更多的东西却很荒唐，毫无验证之可言。因此，要解决这一矛盾，就需要进行具体的分析，不要空言其是与非。

1. 三类卦

我们先把京房、郭璞等人的卜卦分为三类：第一类是，有科学根据或合乎逻辑推理要求的，第二类是，借卜筮与鬼神灾异以刺时政的；第三类是，至今为止，还只能归于迷信一类，无法在科学上找到根据的。

先谈第一类。

这一类卜筮，在今天看来，或者在科学上有根据，或者从逻辑推理上，或者从人们的心理上讲得通，能够接受的。

例如：焦贲《易林》云：

震之蹇，蚁封穴户，大雨将集。

《东观汉记》有一条记载，内容意译为：

沛献王辅，擅长“京房易”。永平五年，京城少雨。当时汉明帝登上高台，亲自以焦贲《易林》占卦，得到的繇词是：“蚁封穴户，大雨将至。”第二天果然大雨。明帝诏书问沛献王辅。辅回答说：“蹇卦，艮下坎上。艮为山，坎为水。山出云为雨，蚁穴居知雨将至，故以蚁为兴。”

关于蚂蚁和水的关系，中国古代的观察是十分深刻的。《齐谐记》云：

（齐）桓公北征孤竹，无水。黑朋曰：“蚁，冬居山之阳，夏居山之阴。蚁壤守而有水。”乃掘，遂得水。

掘山上蚂蚁穴得水，这有历史事实可证。

又《搜神记》卷十云：

夏阳卢汾，字士济，梦入蚁穴，见堂宇三间，势甚危豁。题其额曰：“审雨堂”。

审雨，就是知雨的意思。由此可见焦贛的卜筮之辞，完全有科学根据。

《管辂别传》云：

辂过：“（过访）清河太守，时天旱。”辂曰：“今夕当雨。树中已有少女微风，树间又有阴鸟和鸣；又少男风起，众鸟乱翔，其应至矣。须臾，风云兴，玄气四合，大雨注倾。”

管辂又是个著名的卜筮家。引文中的“少女风起”和“少男风起”两句，我们的理解是，按文王八卦兑为少女，为西方之卦；艮为少男，为东北隅之卦。管意认为，树间先起了西风，后来又变成东北风，加上阴鸟和鸣，众鸟乱飞等现象，他断定当晚有雨，结果是真的下了雨。这完全是根据天象的变化与鸟类的反应来进行判断的，也完全有科学根据。

《京房易》占曰：

春冬乾王（旺），不周风用事。人君当兴边兵，治城郭，行刑，断狱讼，缮宫殿。

引文中的“不周风”，据《易纬·通卦验》云：“立冬不周风至”。指冬天的西北风。意思是说，冬春之间，阳气渐旺，西北风为干燥之风，适宜于干治城郭、行刑……等事。也完全是据节气为断，毫无迷信成分。

焦贲《易林》云：

未济之卦，蜘蛛作网，以伺行旅。青蝇求膏腴，
触我罗城，为网所得，死于网国。

这不过是借蜘蛛结网捕飞虫为兴，以喻人为求财而死，也无迷信之可言。

这类例子还很多，就不再占篇幅了。在本节一开始中，我们提出了一个前人所未曾注意的事实，这就是卜筮一道，并非全然是“不知”而问，或“决疑”而问；有些是在已知的基础上，为了进一步验证这种已知的东西来卜筮的。例如汉明帝所问的“求雨”卦，就是先有了这方面的经验，并且这些还成为了不少人都掌握了的原则，然后才根据这些原则来进行判断的。等到一得验证（天真下了雨），这些繇词的真理性的进一步增强。至今民间还流传，“蚂蚁搬家长大水”的谚语，就足以证明蚂蚁知雨的“特异功能”。

下面再举一组有关在心理学上、逻辑推理上有根据的推理。

前面我们提到了郭璞被王敦所杀一事，现在不妨来析一下郭、王二人的对话：

起因：王敦要起兵反晋，令郭璞卜卦。

郭璞卜卦的结论是：出兵反晋之事不会成功，并且王的寿也不会长久。

王敦大怒，问璞：“你的寿如何？”（这句话已露杀郭璞的凶机）

璞答：“我命尽今日。”

结果，王杀了郭，后世重视此事的缘因，是认为郭璞的卦很灵，连自己死在何时也算准了。其实，我们上了郭璞的当。为什么呢？分析一下就清楚了。

王敦要杀郭璞的动机，已在“汝寿如何”一语中暴露无遗，郭璞当然一听就明白自己的处境不妙。他回答王的问话只有两种可能：其一，回答寿长（如活至六七十岁等）；其二，回答寿短（如死在眼前等），他不可能和别人一样，回答不知道，因为他是卜筮家，能知道王敦的寿不长，也应当知道自己。

郭璞知道，他和王敦已处于相对立的地位。处在这种对立状态中的人，在心理上有一种背反心理，即一方认为是的，另一方必认为非，反之也如此。因此，如果郭说自己寿命长，与之相对立的王，从背反心理出发，必定会杀掉他；相反，郭如果肯定自己寿短（甚至死在今天），王从背反心理出发，很可能不杀他。因为这样，可以证明郭的自卜不灵，推广到郭为王卜的两点结论（事不成，寿且不长）也就不灵。郭璞这样回答正是背水为阵，死里求生的一招。

王敦杀了郭璞，却是从另一种背反心里出发。他认为你郭璞认为我寿不长，我叫你死在前面，看看究竟谁的寿长。从郭璞来说，虽然未能逃脱王敦的利刃，但是却因此却获得了神占的百代之名。不脱难于生前，也留名于后代，很可能这是郭璞为自己作出的“鱼”与“熊掌”的选择。同样也是一种合乎逻辑的推理。

焦贛《易林》曰：

腐肉所在，青蝇集聚。

这是一种合乎因果关系的推理。腐臭之肉，必招苍蝇。

师旷占曰：

岁欲旱，旱草先生。

旱草奈旱，故能先水稻等而生。

《物理论》引“京房说”云：

月与星，至阴也，有形无光，日照之乃光，如以镜照日，而有影见。

丢开“月与星至阴也”这一观点不谈，“月有形无光，日照之乃光”云云，却合乎科学结论。

《搜神记》卷七云：

太兴四年，王敦在武昌，铃下仪伏生花，如莲花，五六日萎落。说曰：“《易》说：枯杨生花，何可以也？”今狂花生枯木，又在铃阁之间，言威仪之富，荣华之盛，皆如狂花之发，不可久也。

据历史记载，王郭起兵反晋，不久失败被戮尸。

《周易·大过》九五云：

象曰：“枯杨生华，何可久也。老妇士夫，亦可丑也。”

此卦本以老妇壮夫，以喻阳旺阴衰，不会久长。由王郭仪伏木柄上生花，虽盛极一时，不久自当萎落。这是由自然之理推论到人生之理。在今天看，二者之间缺乏必然联系，很难进行类比。但在古人来说，“从天以观人”，却是一个原则，因此，这也是一种推理。

京房等人之“易”的第二类

这一类的特点是，所占的卦都与灾异吉凶有关，但其繇词，则志在讽谏和讥刺时政。借卜筮以劝善去恶，在以往社会中，可以发生一定的作用。请看下举各例。

京房《易传》云：

德无节，虫食菜。

又同书云：

嬖恶生孽，虫食苗心。

《京房易·妖占》曰：

害忠孝，虫食苗根。

《京房·易传》云：

王者与诸侯争，虫食苗节茎。

“京房别对灾异”曰：

久旱何？曰：“人君无施泽惠利于下，则致旱也。不救，即蝗虫害谷；其救也，省谪罚，行宽大，惠兆民，劳功吏，赐鰥寡，廩不足。”

同上书云：

鲁昭公十九年，龙斗于郑时门之外洧渊。刘向以为近龙孽也。京房《易传》曰：“众心不安，厥妖龙斗其邑中也。”

《太平御览》引《洪范五行传》云：

魏襄王十三年，有女子化为丈夫。与妻生子。京房《易传》曰：“女子化为丈夫，兹谓阴昌，贱人为王；丈夫化为女子，兹谓阴胜阳，厥咎亡”。一曰：“男化为女，宫刑滥；女化为男，妇政行也。”

男化女，女化男，在今天来说，即阴阳两性人。虽少而实不足怪，至于谈到“男化女，宫刑滥”，就具有讥刺之意。宫刑即腐形，司马迁下蚕室，就受过这种变性的刑罚。

《搜神记》云：

秦孝文王五年（或谓为惠文王五年）游胸衍，有献五足牛。时秦世大用民力，天下叛之。京房《易传》曰：“兴繇役，夺民时，厥牛生五足。”

同上书云：

汉元帝永光二年八月，天雨草而叶相繆结，大如弹丸。至平帝元始三年正月，天雨草，状如永光时。京房《易传》曰：“君吝于，信衰贤去，厥妖天雨草。”

意思是指责皇帝很吝啬，信用丧失，贤人远去，因此天落下草来。

同上书又云：

成帝鸿嘉四年秋，雨鱼于信都，长五寸以下。至永始元年春，北海出大鱼，长六丈，高一丈，四枚。

哀帝建平三年，东莱平度出大鱼，长八丈，高一丈一尺，七枚，皆死。灵帝熹平二年，东莱海出大鱼二枚，长八九丈，高二丈余。京房《易传》曰：“海数见大鱼，邪人进，贤人疏。”

大鱼，似指鲸鱼。东莱平度海所出大鱼七条，皆死，即今天的鲸鱼集体游上海滩自杀，原因至今不明。中国古代常见此类大鱼自杀事而借之以刺“邪人进用，贤人疏远。”

以上都是借占卦中的罕见自然现象，以讽刺时政，京房尤其娴于此道。我们认为京房为石显所潜被杀，很可能他喜用占卦以刺时政有关系。因为这种借查茫鬼神，涉及现实政治的占卜之法，毕竟与当时统治主有不利之处。

卜筮这种借鬼神以刺时政的手法，管辂曾直言不讳。例如《左传·昭公八年》记有这么一件事：

八年，春。石言于晋魏掄。晋侯问于师旷曰：“石，何故能言？”对曰：“石不能言，或冯（凭）焉。不然，民听滥也。”抑臣又闻之，曰：“作事不时，怨讟动于民，则有非言之物而言。今宫室崇侈，民力凋尽，怨讟并作，莫保其性，石言，不亦宜乎。”

石头说话，这显然不可能。师旷解释为可能有鬼神凭借在石头上，或者是老百姓听错也。但紧跟着又说“今宫室崇侈，民力凋尽……石言，不亦宜乎”。帝王建筑又高大又奢侈的宫殿，弄得民穷财穷，石头讲话，也是应该的。

管辰著《管辂别传》记辂与清河令徐季龙的谈话也提到了《左传》“石头讲话”这件事。

季龙言：“鲁昭公八年，有石言于晋，师旷以为作

事不时，怨讟动于民，则有非言之物而言，于理为合不？”

络言：“晋平奢泰，崇饰宫室，斩伐林，残破金石，民力既尽，怨及山泽，神痛人感，二精并作。金石同气，则兑为口舌，口舌之妖，动于灵石。传曰：轻百姓，饰城郭，则金不从革，此之谓也”。

管辂与师旷的意见相同，但说得更直爽。石头讲话，完全是统治主逼出来的，并且还用兑卦为口舌是非之卦，来作为根据，又引“传曰”来作证明。可见管辂、师旷都懂得运用卜筮繇词来作为劝善戒恶的工具。师旷、管辂、京房等人在“易”学史上，被称为术数一派。术数之道既非纯抽象的学问，又非纯具体的学问。这一派常用的方法，往往通过某一具体现象（越不常见越好）来推论，比照另一类具体现象。由于前一类现象是不常见的，于理难通而又骇人听闻的，因此，以“非常理”来喻“常事”，在古代社会的科学条件与人们文化条件下，令人难于辩解。“难于辩解”，是使人产生盲从的基础，因而使得术数之学，能倾动一时。术数派易学名家正是利用了这些社会条件和人民文化程度较低等情况，以神其术。用者好，用得正，卜筮以言鬼神妖祟，也能起好的作用。概以迷信斥之，大可不必。

第三类是京房等人之易，有一部分纯然为迷信和愚昧，全无科学根据和意义者。

焦贛《易林》云：

鳧舞鼓翼，熹乐充德。

这是《诗经》常用的兴法，以“鳧舞”起兴下句，故不能

看作吉凶之占，更不能认为上下句之间有什么科学根据。

《归藏占》曰：

鼎有黄耳，利得鱣鲤。

黄金作耳之鼎与“利得鱣鲤”之间，无必然联系。任何耳鼎，都可以用烹调食器。

京房占曰：

七月鸠化为鹰。

这是从《夏小正月令》中来，从自然科学来看，这种变化并不存在：是古人一种误解。

焦贛《易林》云：

鹊巢柳树，鸠夺其处。任力劣薄，天命不祐。

最后一句话，属于迷信。鹊巢为鸠所占据，是鹊力不如鸠强，与天命无关。

《东方朔传》：

武帝时，上林（御苑）献枣。上（武帝）以枝击未央（宫）前殿槛，呼朔曰：“叱来，叱来，先生知此筮中何物？”朔曰：“上林献枣四十九枚”。上曰：“何以知之？”朔曰：“呼朔者，上也（上本指皇帝，此处谐音为上林御苑之上）；以枝击槛两木（树枝与槛），林也。曰朔来朔来者，枣也（枣字从二“束”字）；叱叱者，四十九（叱字形近从七。七七为四十九之数）。上大笑，赐帛十匹。

这是一种机智加巧合的结果，并非靠东方朔的卜筮通神。古代运用拆字谐音，见景生情等法，进行预测，以判断吉凶的很多，如明朝末年，崇祯派小太监出宫测字一事，流传甚广。小太监改变装束后至一测字摊，随口报了一个“Yōu”字。测字者问，什么“Yōu”？小太监答云“朋友之友”！测字者说：“不好，反贼出了头”。（意思说“友”字近乎“反”字出头）小太监改口说：“是有无之有”。测字者说：“更不好，大明江山已失掉了一半”。（“有”无的“有”字，其上为大字的一半，其下为明字的一半）小太监又改口说：“是酉时之酉”。测字者大惊说：“更糟，至尊已被斩头去足”。（至尊，在封建王朝指皇帝。酉字为尊除去上下两部分笔划）

又如国民党军队五次围攻井冈山时，有个师长叫张辉瓒被红军击毙。即毛泽东主席词中写到过的“齐声唤，前头捉了张辉瓒”的那个国民党军人。据说，张原驻军长沙，在奉调赴井冈山围攻时，曾派副官至长沙著名测字家张铁口测字以问这次出战吉凶。张要副官报字，副官误以为要他报测字人的名字，大声回答“张辉瓒”，以显威风。张铁口一听就说：“不好，此人要过铁”（即挨刀）。副官一听大怒，回去一报告就把测字的关在牢中。张辉瓒说“如果打仗回来无事，就枪决张铁口”。张不久就被红军击毙。张铁口也被释放出来，由此而声名大噪。后来有人问张铁口如何断定张辉瓒必然被杀，张说：“张飞当年出兵与东吴作战，被下属所斩，张辉瓒就是张飞斩。触机为断。”

这个结论，未免令人失笑。原来由于字音听错，歪打歪着，并无任何神秘之处。

这类测字术，虽然与京房、管辂等人之“易”有关，不过一时触机，偶然说中罢了。于卜筮，于科学都了无根据可言。算命、测字，的确有说得很准的，除了上面介绍的第一二两种卜筮外，还有另外一种原因是“随机率”在起作用。

因为算命、问卦、测字者所追求解决或明确的不外乎：生与死，胜与败，好与坏，吉与凶等两类相矛盾的事。这类事人们主观上往往无法掌握，但又急于想明确个究竟。测字者即算信口乱说，根据随意事件的规律，其常率一般在二分之一左右，故江湖术士不需任何根据，随意断定别人成败、吉凶，也有半数被说对的可能。如同考试答“是非”题，随意写是与非，根据“随机率”，也可以答对百分之五十的道理一样。

因此，这类测字问卦，是不足为信的。张辉瓚事就是可归入“随机率”的一例。

2. 卜辞所断并非纯然迷信

从上列几种情况中，不难发现以京房等人为中心的卜筮之学，并非纯然的谈迷信鬼，也不是纯然的谈吉凶祸福，它有其积极意义的一面。从其有科学根据这一面说：乃是继承了天文历法这一优良传统而来，特别是焦贛的《易林》更是如此；从其讥刺时政这一方面来说：乃是从《诗经》十五国风中的敢于借题发挥，以期有益于社会这一优良传统中来。京房等人之“易”不仅有讥刺时政，揭露黑暗的作用，同时还有劝善励人的教育意义。二千年来，对京房等人之“易”的评价是不妥当不公正的，可以说是只抓住了它消极的、糟粕的那一部分，而抛弃了它积极的、有益的另一部分。当然，时在今日，我们并不提倡靠卜筮来解决任何问题，但古人有古人的历史条件，有他们不同的思想基础，运用卜筮手段以劝善戒恶，也是无可厚非的事，有什么值得过于责难的呢？

读古人书，要替古人设身处地的想一想，不要只从现在的社会历史出发，只凭一己出发来对古人进行菲薄。

至于后来的江湖术士，以京房等人之“易”以为谋食糊口之资，那是另一回事，更不能以之来与古人创立一派“易”学的原旨，相提并论，等量齐观。

四、“易”学与音乐

在文学艺术领域中，寻其最初源头，可以肯定，三度空间的雕刻，先于二度空间的绘画；而音乐又先于诗歌。前者是由于远古人类磨凿石器工具决定的，后者则是古人在劳动中出于个人的发力与调节，以及在集体劳动协调和齐一步伐等需要来决定的。雕刻与音乐，在各种艺术中，在源头上占有领先的地位。音乐与雕刻首先是与人们的生产工具和生产联系在一起的。

《吕氏春秋·古乐》云：

昔黄帝令伶伦作为律。伶伦自大夏之西，乃之阮
喻之阴，取竹于蟹溪之谷，生生空窅厚钧者，断两节
间，其长三寸九分，而吹之以为黄钟之宫。

这种截竹为乐器之先，大体上是在山林中生活的人，以竹节为口哨，达到在一定距离的范围中与同族的互相联络。如出土的骨哨，就是一种原始的联系的工具，进一步才转化为乐器的。

《南书·尧典》云：

帝曰：“夔，命女（汝）典乐……”夔曰：“于（吁）
予击石拊石，百兽率舞”。

夔是管理音乐和制造乐器的官员。他说的击石是凿击石块，拊石是使石磬之类的乐器发出声来。这显然又与远古人类制造石斧、石锄等生产工具有关系。

本节的目的，不在探讨音乐与乐器的起源问题，而重在介绍一下“易”与音乐的关系如何？

最先把阴阳、五行、四时之说，引入音乐之中的大约见于《尚书·舜典》，其中说：

诗言志，歌永言，声依永，律和声。八音克谐，
无相夺伦，神人以和。

《尚书正义》引《周礼·太师》云：

文之以五声，宫、商、角、征、羽，言五声之清浊有五品，分之五声也。又太师掌六律六吕以合阴阳之声。阳声：黄钟、太簇、姑洗、蕤宾、夷则、无射；阴声：大吕、应钟、南吕、林钟、仲吕、夹钟。是六律六吕之名也。……郑玄云：“律，述气也……。”

《汉书律历志》云：

律，黄帝之所作也。……以听凤凰之鸣其雄声为六，鸕鸣亦六，以比黄钟之宫，是为律之本，言律之作如此。圣人之作律也，既以出音，又以候气。布十二律于十二月之位，气至则律应是六律六吕……。

引文中有好些值得注意之点：

其一，六律（黄钟、太簇、姑洗、蕤宾、夷则、无射）为阳；六阴：大吕、应钟、南吕、林钟、仲吕、夹钟为阴。简称律吕。这种将十二律分为六阳六阴，是仿效雄雌凤凰的叫声而来。模仿自然声响是音乐艺术手段之一。

其二，十二律以应十二月气候。杜甫“小至”诗云：“吹葭六琯动飞灰”。所谓六琯即六律之管。古人将葭膜烧灰，放在竹

管中以测气候，到了与十二律管相应的节气，管中的灰就应时而动。这就是“律以应候”的由来。

“律以应候”，十二律如何与十二月相配呢？

《吕氏春秋·音律》云：

仲冬日短至，则生黄钟，季冬生大吕；孟春生太簇，仲春生夹钟，季春生姑洗；孟夏生仲吕，仲夏日长至，则生蕤宾，季夏生林钟；孟秋生南吕季秋生无射，孟冬生应钟。

以冬至之月为黄钟，以下依次排列十二律与十二月的关系。每季三月，分为孟、仲、季；每年四季；故共为十二月。

其三，阴阳律吕，其数为六，依我们的看法，可能与“易”卦的阴阳各六爻有关。进一步也与“易”卦的方位说有关，尤其是与气候有关。

《孔子家语·辩乐解》云：

子路鼓瑟有北鄙之声，孔子闻之曰：“信矣，由（子路）之不才也。”冉有告，孔子曰：“求（冉有）来，尔奚不谓由？夫先王之制音也，奏中声，为中节，流入于南，不归于北。南者生育之乡，北者杀伐之域。故君子执中以为本，务生以为基，故其音温和而居中，以象生育之气……彼小人则不然，执末以论本，务刚以为基，故其音湫厉而微末，以象杀伐之气……昔舜造南风之声，其兴也勃焉，至今王公述而不释；紂为北鄙之声，其废也忽焉，至今王公以为笑。”

由于南风为生育之气，故音乐流入于南；北方为杀伐之域，

故音乐不归于北。这里是指南方之候温和，宜于万物生育，北方寒冷，不宜于万物生育而言。孔子在音乐中主张“奏中声，为中节”，与“易”卦重视“中孚”一样，都是儒家“中庸”思想的推衍。“卦气起中孚”，孔子的音乐观，以“执中”为准，似乎也是从“气”得其和，节（节奏）得其中着眼。

其四，与古代乐论。

中国古代音乐理论，多从“易”学中化出。如《礼记·乐记》云：

是故清明象天，广大象地，终始象四时，周旋象风雨。五色成文而不乱，八风从律而不奸，百度得数而有常。小大相成，终始相生，唱和清浊，代相为经。

这里的天地、四时、五色、八风等等，显然与“易”的两仪、四象、八卦有关。《吕氏春秋音律》还认为“十二律”是由“风”产生的。它说：“大圣至治之世，天地之气合以生风，日至日行其风，以生十二律”。

“天地之气合”，就是“阴阳之气化合而生万物”之意。同上书又云：“天地之风气正，十二律至也。”可见十二律与天文历法的时令相关，而“八风从律”，也与“易”卦八方位相联系，没有八方位就没有八方之风。风，就是气的流动，显然与元气说一致。

《山海经》云：

东方曰析，来风曰俊，处东极以出入风。（《大荒东经》）

南方曰因，乎夸风曰乎民，处南极以出入风。（《大荒南经》）

有人名曰石夷，来风曰常，处西北隅以司日月长

短。（《大荒西经》）。

北方曰鬼，来之风曰狹，是处东极隅以止日月，
使无相间出没，司其短长。（《大荒东经》）

据杨树达、胡厚宣等甲文家研究：

东方之神曰析。

《说文解字》释“析”为“破木”；《广雅释詁》释为“分”为“解”。故“东方曰析”，实为《易解卦彖传》所云“天地解而雷雨作；雷雨作而百果草木皆甲坼，解之时大矣哉”的意思，又与《易·中孚》卦的本义相同。

南方之神《山海经》曰因，而甲文曰夹。杨树达先生认为“因”与“夹”字并从“大”，疑为传写之误。南方为夏方。夏是草木著莢之时，故殷代以夹名南方之神。

西方之神曰棗。此字胡厚宣先生未释，杨树达先生认为“确是‘棗’字，《山海经》作‘夷’字为误写。《说文》云：‘棗，柞木垂实也’。以西为秋方，草木结实累累，故殷代名其神曰棗。

北方之神曰鬼，胡厚宣疑为宛字，杨树达同意胡的看法。《说文》“宛，屈草自复也”。即冬天万物潜藏，草也屈曲潜伏。

据上述可知，古代四方与四时节气相配，节气至何时，则草木有不同征候（如甲坼，著莢，结实，屈曲自复）。故知古人以十二律配十二月与方位时令有密切相关。

周代以后，四方之外又增中央一方，为东西中南北五方。以与木、金、土、火、水相配，也就是与“五常之行”相配。如此一来，“易”学与音乐的关系也就更接近了。因为八卦中有关因素，大体已全部搬入音乐之中来了。

《左传·昭公二十五年》载存子太叔的一段话：

为九歌，八风、七音、六律，以奉（丰富之意）五声。

关于这段引文的解释各家颇有不同，如有人把“九歌”称为各地民歌，丢下“八风”不释，显然是错误的。

按“九歌”一词见于《左传·文公七年》，晋郤缺对赵宣子说：

《夏书》曰：“戒之用休，董之用威，劝之以九歌，勿使坏。”九功之德皆可歌也，谓之九歌。六府、三事谓之九功。水、火、金、木、土、谷，谓之六府，正德、利用、厚生，谓之三事。

文中释“九歌”为九功之德歌，可云详尽，不能妄释之为“民歌”。

又“八风”一词，各家所释颇有异同。《左传·隐公五年》云：

夫舞，所以节八音而行八风。

服虔注云：“谓八卦之风……”。其具体风名与《说文》所言相同，为：

风，八风也。东风曰明庶风；东南曰清明风；南方曰景风；西南曰凉风；西方曰闾闾风；西北曰不周风；北方曰广莫风；东北曰融风。

故知八风即八方之风。从音乐言，似乎可以借用为“八方风谣”，简称之为各地民歌，尚无不当。“八风”解释，虽然还有《吕氏春秋》与《淮南子》两家的不同，但以服虔之说最接近

八卦方位之风。音乐与“八方风”的关系，还可以进一步在古代文献中找到证明。如《吕氏春秋·帝颡顼》云：

帝颡顼生自若水，实处空桑，乃登为帝。惟天之合，正风乃行，其音若熙熙、凄凄、锵锵。帝颡顼好其音，乃令飞龙作效八风之音……。

不仅如此，东南西北四方之音乐，在古代已有其起源的记载，如《吕氏春秋·音初》所记：

东音，始于孔甲的《破斧》之歌；

南音，始于涂山氏之女，候禹于涂山之阳，所唱“候人兮猗”；

西音，始于“殷整甲徙宅西河，犹思故处”；

北音，始于有娥氏二女作歌。歌中有“燕燕往飞”等词句。

这一来就足以证明中国古代音乐与方位、气候有密切关系。尽管这些理论其形成时间很早，但必在《易经》的理论初步形成之后，因为古代的一些“乐论”，无论理论上、章句上都与《周易·系传》的内容十分相似。

如《乐记·乐礼》云：

地气上齐，天气下降，阴阳相摩，天地相荡，鼓之以雷霆，奋之以风雨，动之以四时，暖之以日月，而百化兴焉。如此，则乐者，天地之和也。

此段如与《周易·系辞上传》第一节对照一下，就完全可以看出《乐记》这一段是从《系辞》变化而成。其它类似情况还很多，都表明音乐某些理论应在“易经”之后，并在一定程度上接受了“易”的影响。

其五，《易经》从自然界推向人类社会，形成天、地、人三才的发展过程。古代音乐也同样如此。

《淮南子·原道训》云：

夫无形者，物之大祖也；无音者，声之大宗也。
……故音者，宫立而五音形矣；味者，甘立而五味亭矣；
色者，白立而五色成矣。道者，一立而万物生矣。

以无音为众声之宗，以无形为万物之祖，一方面，这正是“无极生太极，太极生两仪……”说法的推衍，另一方面，和八卦一样，音乐也是从天而降，从地而成。龙马负图，易学由此而兴；凤凰争鸣，乐音由此而定。《庄子·天运》篇说：“有天乐、人乐之分。与天和者为天乐，与人和者为人乐”。庄子又说：“知天乐者，其生也天行，其死也物化。静而与阴同德，动而与阳同波。”这里不仅“天乐”高于“人乐”，而且还与生死、阴阳、动静等概念联系在一起，致使音乐的神秘性不比“易”学有所逊色。庄子有“易以道阴阳”的论断。我们且不说他是把“易”的阴阳之说引入音乐之中；至少，他认定了阴阳在八卦与音乐二者之间，有同等的位置。即无阴阳不足以成八卦；无阴阳同样也不足以成六律。从中也同样可以看出“易”学与音乐的关系非比一般。

不仅如此，音乐也和“易”学一样，由自然界推向人类社会。《吕氏春秋·适音》、《史记·乐书》等还把音乐与人、与政治、与国之兴衰等联系起来，如《礼记·乐记》云：

凡音生人心者也。情动于中而形于声，声成文谓之
音。是故治世之音安以乐，其政和；乱世之音怨以怒，其
政乖；亡国之音哀以思，其民困。声音之道，与政通

矣。宫为君，商为臣，角为民，征为事，羽为物，五音乱则无法。无法之音：宫乱则荒，其君骄；商乱则陂，其官坏；角乱则忧，其民怒；征乱则哀，其事勤；羽乱则危，其财匱。五者皆乱，代相凌谓之慢。如此则国之灭亡无日矣。

这种由五音，推及五政、五乱，实际上仍然是《周易·系辞》“天数五……”“地数五”的推广运用。五方：东西中南北；五行，金木水火土；五音，宫商角徵羽；五色，青赤黄白黑；五味，甜酸苦辣咸。推及社会人事，则有五常，在封建社会为君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友，乃至《尚书·洪范》所说的五事，貌言视听思等。“五”，在中国古代是个神秘的数字。

从中国音乐史来看，从管仲《地员篇》提出“三分损益”的乐律开始，是古乐五度相生规律的产生时期，约在公元前770年—公元前221年这一段历史时期，史家称为春秋—战国时期。五声音阶占主要地位。

秦汉以后，为追求音乐新律时期。少数民族和外国（如印度）的音乐和乐器，逐步传入我国。到了汉代，“易”学与声律之学的密切关系得到了进一步的发展。《汉书律历志》载：

（京房）受学于小黄（今河南陈留县东北）令焦延寿六十律相生之法。以上生下，皆三生二；以下生上，皆三生四。阳下生阴，阴上生阳；终于中吕，而十二律毕矣。中吕上生执始，执始下生去灭；上下相生，终于南事，六十律毕矣。

看来焦延寿与京房不但对“易”学作出了新贡献，独树一帜；在声律学上也是革新派，把传统的十二律还相为宫，发展

为六十律还相为宫，以缩小十二律中从出发律（宫）到十一次回归时的差距（即不能复归于宫）。焦延寿的六十律到五十四律时，已与出发律极为相近，也就是已超过了十二律的精密度，不过京房不肯停留在乃师的水平上，他为了使音乐律数与天文历法之数相一致，增至六十律的整数。并将六十律中的每一律，代表一天至八天的时间，这样，使得六十律周转相生之数正合一周年三百六十六天之数，即律数与历数相等。京房这个创见，在王弼注《周易正义》中还能找到根据。如“复卦”“彖”曰“反复其道，七日来复，天行也”下，有王弼注云：

阳气始剥而尽，至来复时凡七日。

下又有孔颖达《周易正义》疏云：

案《易纬稽览图》云：“卦气起中孚；故离坎震兑各主一方。其余六十卦，卦有六爻，别主一日，凡主三百六十日。余有五四分日之一者，每日分为八十分。五日分为四百分。四分日之一，又为二十分，是四百二十分。六十卦分之，六七四十二，卦别各得七分。是每卦得六日七分也。剥卦阳气之尽，在于九月之末。十月当纯坤用事。坤卦有六日七分。坤卦之尽则复卦阳来，是从剥尽至阳气来复，隔坤之一卦。六日七分，举成数言之，故辅嗣言凡七日也。”

“易”学家们认为六日七分“为天行也”，即阳气灭后至七日复生，乃自然的规律，故称之为天行。

由上可知焦、京六十律还相于宫的变革，实从“易”卦中思悟得来。六十律即六十卦，每卦六日七分，在声律中即为每

律的平均长度。而京房的“阴上生阳，阳下生阴”，虽然与十二律的上生下生相继承，但实是从“易”学阴阳相生中来，从天文历法中“夏至一阴生”“冬至一阳生”中来。（关于声律问题，请参阅拙著《千年词》，广西人民出版社出版）

京房的六十律虽然并未解决全部声律的差距问题，但他的变革精神给后代一定的影响，如南北朝时期的钱乐之就在六十律的基础上，扩增为三百六十律，就直接了当的以一天为一律，合一年三百六十日之数。

焦延寿、京房都集“易”学改革与律学创新于一身的人物。他们这两方面的改虽然有学科上的不同，但他们总的依据是天文历法和阴阳二气之学。前面我们提到古代天文历法是“易”学产生的科学基础之一，看来声律之学也同样导源于此。声律学是从“天乐”以生“人乐”，不难看出，它与“易”学由自然推及人类社会，由抽象推及具体的演绎过程基本相同。

尽管“易”学与音乐，在理论上有许多相似之处，但是可以肯定，音乐概念（不是节奏和“杭唷”之声）在甲骨文中，不似卦爻那样有具体的数字和卦画可资查考。因之，我们认为音乐中许多东西，必定较易卦为后出，乐论中出现许多与“易”学有关的内容，是“引易入乐”的性质。儒家的思想见于《周易·系传》中的，义傍衍枝蔓的见于音乐，见于养生术等学科之中，这是儒家以一统一思想的结果。倘从“易”学的角度来看，这些只能证明“易”学所提供的许多哲学意义上的原则，具有普遍作用的性质。正由于“易道广大”，所以它能无所不包，无所不及，为各门具体学科提供了援引应用的基础。

以上，我们谈了三个问题：第一是养生术与“易”学的关系；第二，对以京房为中心的卜筮之术的分析和再估价，旨在纠正一二千年来“提到卜筮就是迷信”的不妥当观点；第三，着重介绍焦贛、京房引易入乐，把历数与律数统一起来的革新

和不足。

第一个问题，养生术的核心人物是魏伯阳。他的养生术是着重炼内丹，以人自身为炉鼎，以元气为丹药。人们称他为万古丹王，可以说是中国气功学的始祖。

第二、三两个问题，其核心人物都是京房。看来他是个锐意于革新的人。在“易”的研究上，他被人称为异党；在声律的研究上，后世对他也颇有非难。然而他的成就是不容抹杀的。在“易”学上他以最直接的语言，借占卦的繇辞以讽刺时政，这较之在他以前的易卦繇辞的委婉隐晦，令人难测的情况，大不相同。这一特点，过去一直为人们所忽视，实际上它正是“易以致用”一个重要贡献。

在声律上，京房的六十律较之传统的十二律要精密得多，只有等到十二平均律的问世，六十律才暴露出它的繁复和不足，这同样也不能忽视。

京房的卜学与律学，有一个共同的根据，这就是中国古代的天文时令和阴阳变化之学。京房对这卜学和律学的研究之所以能富有科学的精神，与他深于对历学的研究是分不开的。进一步使我们体会到，中国是一个历史悠久的以农为本的大国，对于天文历法的研究为农业的根本所在。故此天文历法的成就在世界占有优先的地位，并且中国的“天文”是和“地利”紧密联系在一起的。因此，它使得中国的许多科学（包括“易”学在内）都具有实用的特色。这本是中国科学的优点，但到后来又成为中国科学之所短。因为只注意实用，而缺少理论上的提高和系统的学科化，再加上长期统治中国思想界的儒学轻视“实用”之学，终于导致了中国科学研究上的停滞和滑坡，真十分令人感到惋惜。

第四章 易与科学（下）

易与现代科学

在本章中我们将讨论下列问题：

- 一、易与电子计算语言；
- 二、易与生物细胞学；
- 三、阴阳学说，可以导致牛顿力学与相对论的统一。

第一节 关于对易学的两种认识

我国自古至今的一些易学家们，对于“易”学有两种比较集中的认识：其一是，“易”，为卜筮之学，谁把它作为科学来认识，就被斥为牵强附会的无稽之谈。如有人谈到八卦与电子计算语言的关系时，就有人起来反驳，好象别人提出这一说法犯了什么原则性错误似的。其二，有些易学家认为，“易”学本是卜筮家之学，不过在它的繇词中包含一些具有社会意义和哲学意义的东西而已。这一种看法似乎较有进步，但实际上仍在肯定“易”以卜筮为主。

其实，从目前大量出土的甲骨文和金文的实际情况来看：首先，有许多数字卦并不具有任何吉凶、好歹的意义，看不出它作为卜筮手段的功用；其次，最古老的卜筮，正如昔人评《京房易》所说的“以风雨寒温为候，布六十四卦于一岁之中，卦直六日七分，迭更用事”一类，以占候为主。占卜气候的风雨寒温，是农业国家最重要的大事，同时又是最有实践经验的东

西。因此占候一事，与其它求神问卜不同，不是从茫然无措中去求得肯定的结论；而是在富有实践经验的基础上，来寻求进一步证实这种经验的可靠性如何。例如前面我们举出过一些占候的甲骨文记载，把占卜与事后的效验同时刻在一起。如果我们仅仅把这种记载看成为卦爻本身灵应如何的实证，是不够的；必须认识到这正是古人检验天文历法、节气变化的科学验证手段。没有这些研究和验证，一个以农业为生存手段的民族，是不可能存在下来的。中国古代在天文气象方面的高度成就，是在这种不断实践，不断总结，不断占候验证中形成的。所以，古人创造八卦，首先是用来反映客观世界发生、发展的存在与变化，并通过数字和模式来描述这些，并把从中得到的自然界的信息传达给人类自身。又通过代复一代的人类来进行不断的丰富、发展和验证这些前人的实践总结。对于卜筮与科学的关系，历来易学家们存在几种不同的态度：一是以今天纯科学的高度去要求古代的科学和科学家。不肯对古代混杂在一起的科学与迷信去进行剖析。在鱼目与珍珠混淆的状态中把珍珠一道摒弃掉；二是把某些古代带有科学预测性和验证性的占候，当作纯然的迷信的卜筮看待，因此，远远不能解释历史上那些颇有灵应的占卜的原因何在；三是即令发现了古人的某些科学性研究的成就确有高度，但往往又以怀疑的态度去看待，其最大的持不肯深信的理由，是不相信古人有那么聪明。

依我们看来，这三种态度，都是我们今天研究“易”学乃至研究古代其它科学的绊脚石。盲目崇拜古人固然不对，而盲目不相信古人又何尝正确。

第二节 “易”与电子计算语言的关系

一、莱布尼兹之说

关于“易”与电子计算语言的关系，讨论已久。究竟德国自然科学家，与牛顿并称为微积分的创始人莱布尼兹，于一七〇一年秋末，创制二进位制电子计算语言时，与中国的《先天八卦图》发生了一些怎样的关系呢？议论纷纷，莫衷一是。我们且看莱布尼兹本人怎么说。他在《致德雷蒙的信：论中国哲学》一文中说：

《易经》，也就是变易之书。在伏羲以后许多世纪，文王和他的儿子周公以及在文王和周公以后五个世纪的著名的孔子，都曾在这六十四个图形中寻找过哲学的秘密，……这恰恰是二进制算术。……阴爻“——”，就是0，阳爻“—”，就是1。这个算术提供了计算千变万化数目的最简便的方式。

莱布尼兹看到的、由曾在清代朝廷工作的神父白晋寄给他的“伏羲六十四卦方位图”，即由陈搏所传的“先天图”，确是事实。从这封信的内容看，虽然不能说莱布尼兹是在“先天图”的启发下才制造出计算机语言，但完全可以肯定，他认定了“先天图”和他的二进制相吻合而不相矛盾。他从“先天图”中看出了一种按二进制算术排列的圆阵。这一点可以得到证明的事实是：六十四卦完全可按二进制算术方法排列成为“0”和“1”这两种符号，成为计算机语言。

白晋寄给莱布尼兹的是两张图：一是上述“六十四卦方位图”，二是伏羲的“六十四卦次序图”。在“次序图”中，从一分

为二的原则，也就是从太极的一分为二（两仪、阴阳）；二又分为四（四象）；四分为八（八卦）；以至十六、三十二、六十四卦。办法是在一个三画卦，加一倍为六画（两个三画）。如太极一分为二，得出“三”“三”两卦后，在奇卦上加上六画，即再一次一分为二，加上奇偶两卦；偶卦也同如此。于是出现了四象……由此逐层一分为二下去，以至得出六十四卦。

另一种办法，则是以八经卦为上下卦，配以八卦，即 $8 \times 8 = 64$ 卦。

莱布尼兹从“方位图”看出了一种可以按二进制算术排成的圆阵。不过据今人张立文先生研究，他认为无论方阵、还是圆阵，“起码有四种排列方式”，并且都合乎二进制算术的要求，只不过莱布尼兹的二进制算术，是由卦的上爻朝下算，而卜卦则相反，是由下（初爻）朝上推罢了。

二、方位图与矩阵

又据今人尹焕森先生研究，他认为“筮法是被动的寻址方法”；“太衍之数”是七阶矩阵的计算方法；四象、八卦则相当于现在不同字位的存贮器，卦为字节，爻为字位；六十四卦相当于六十四节的存贮器；三百八十四爻则可以理解为被扩充的三百八十四字位单地址。

尹先生还说：

从“方位图”中，我们可以看出这是一个八阶矩阵。如果我们用八进制（计算机常用的77码算出），还可以清楚地看出这个“方位图”是按八进制律而组合的。图中的0 0 坤，1 1 艮，2 2 坎，3 3 巽，4 4 震，5 5 离，6 6 兑，7 7 乾也是重卦，又是一个对角线由此而形成的八阶矩阵。

按八卦从初爻起的原则，尹先生列出内方矩阵阵图如下：

00 01 02 03 04 05 06 07
10 11 12 13 14 15 16 17
20 21 22 23 24 25 26 27
30 31 32 33 34 35 36 37
40 41 42 43 44 45 46 47
50 51 52 53 54 55 56 57
60 61 62 63 64 65 66 67
70 71 72 73 74 75 76 77

（以上引文，均见尹焕森：“《周易》是一部抽象计算机”一文）

三、乾坤之门与电路之门

在“易”学中，两仪不仅反映两组相对立的事物，同时还表示两种可以相成与相生的事物。《周易·系传》上云：

是故阖户谓之坤，辟户为之乾，一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通。见乃谓之象，形乃谓之器，制而用之谓之法。利用出入，民咸用之谓之神。

这里所说的“户”，虽然指的是门，却与电子计算器中执行运算操作的“门电路”的门有所不同。后者是由信号所控制的开关，它是计算机触发器的最基本部分。但它毕竟只是触发的一种媒介，并不是形成电子世界变幻万千的本体。而两仪（乾坤）不同。《周易·系传》下云：

乾坤，其易之门邪！乾，阳物也；坤，阴物也。
阴阳合德，而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明

之德。

乾坤是“易”之门户，只有通过这两扇门，才能见到“易之缊”。这点与“门电路”有些相似；但“乾坤毁，则无以见易；易不可见，则乾坤或几乎息矣”这一方面则与门电路不同。乾坤不仅是媒介组织，并且又是“易”（变化）的本身。无乾坤，则无从见易的变化，无易的变化，则乾坤息（即乾坤毁）。

四、电子计算语言与八卦的转译

“易”，有用乾坤作为符号的一面，又有通过乾坤以生六十四卦的另一面，乾是父卦，坤是母卦，而生六子，以此滋生六十四卦。表明乾坤二卦具有化生万物的内涵或种子，正如同太极元气中包涵有阴阳二气的种子，才会生出阴阳二气一样。乾坤不具有这种内涵，突然生出六十四卦来是不可能的。不过，从乾坤作为符号的一面来说，它如同计算机符号的“0”与“1”，或代数中的 x 、 y ，可以代表任何相对立的事物。如阴阳、天地、男女、父母、成败、吉凶、明暗、往来、利钝……等等，所以，八卦又有推衍及相反相成万物万事的能量。正因为乾坤具有“种子”和“符号”的双重性质，因此才产生它理与数的观念与分歧。这种分歧在计算机语言中是不存在的。

电子计算语言，在莱布尼兹当时创制它时，企图用笔的演算来代替人际间的用嘴进行的语言。所以它是一种计算符号语言，反映的是数理逻辑的推演关系；乾坤是数理兼含，因此，它不是纯然计算语言，是在一定的“理”约制下的数字或符号。八卦发展到用“—”、“——”两种线条来表示，经过了一个悠长的历史演变过程（如结绳、灼洞、数字卦等），有的在演变过程中朝手段简易方向发展，如由四揲、四营、十八次成卦，变为三个金钱的掷卜；有的则朝卜筮符号便于记读方向发展，如由

数字卦变为只代表奇偶的两种线条等；另外，还有卜筮所用物资的变革，也代有不同。不少的发展，由于追求简易与方便，总的倾向是逐步抛弃“理”而追求“数”，如金钱卦的上上、上中、上下、中上、中平、中下、下上、下中、下下的等级表示，就是根据金钱两面的阴阳数的多少来决定的。它既不问原始的阴阳配合的关系，更不问数与理的关系。

从奇偶、阴阳出发的卦画卦，之所以到今天还异常受到人们的重视，甚至被人们认为较之机器语言更富有神秘感，我们认为，正在于卦画从奇偶一方面来看，它表示了数的变化；从阴阳这一方面来看，它又表示了一种自然界和社会的哲理或事理。把千变万化的数和千变万化的事理结合在一起，既形成了所谓“易道广大”，更形成了“易理深妙难究”的两大特点。惟其广大，故能无所不包，惟其深妙，故能产生“钻之弥深”的感受。

莱布尼兹重视“先天图”数的组合一面，而并不熟谙它所合理的另一面；黑格尔只看到了它在形式上首尾自相环绕的一面，却不甚了解它内容上发生发展的另一面。西儒如此，东儒也类多如此。

以上是我们对于电子计算符号和乾坤符号的同与不同的一些认识。

1. 转译

伏羲四图（即伏羲八卦次序，八卦方位；六十四卦次序，六十四卦方位），全部可以译成计算机符号，这是事实；但这样做，并不等于将“四图”的奥秘概括以尽；即“易”学的广大深妙之处，只能尽其数，而不能穷其理。因为，照我们的观点，用于计算，也只是“易道广大”中的一个部分，并非全体。

由于八卦卦画兼具奇偶与阴阳的特色，所以将六十四卦译成“0”和“1”，两个符号是很容易的（尽管“0”与“1”

与“——”“——”有实质上的不同)。

例如：以“0”表示阴爻之一，以“1”表示阳爻之一，按二进制算术转译（从上而下）。

则坤卦☷，译为计算符号则为0000；

震卦☳ 为001；

坎卦☵ 为010；

兑卦☱ 为011；

艮卦☶ 为100；

离卦☲ 为101；

巽卦☴ 为110；

乾卦☰ 为111。

在此基础上，六十四卦都可以译出来。现以六爻卦为例（无论重卦或复卦都一样）：

一阴一阳之卦：

剥卦☶ 下坤上艮，译为100 000；

复卦☲ 下震上坤，译为000 001。

二阴二阳之卦：

坎卦☵ 下坎上坎，译为010 010；

离卦☲ 下离上离，译为101 101。

三阴三阳之卦：

泰卦☱ 下乾上坤，译为000 111；

否卦☷ 下坤上乾，译为111 000。

四阴四阳之卦：

大过卦☱ 下巽上兑，译为011 110，

小过卦☱ 下艮上震，译为001 100。

五阴五阳之卦（即一阴一阳之卦，不重复列译）。

2. 转译所产生的不足

将卦画与计算符号转译后，我们就很容易发现一个问题，

如剥卦与复卦从卦画上看：

剥卦



复卦



符号 1 0 0 0 0 0 0 0 0 0 0 1

从卦画上可以看出剥卦一阳在上，其余五爻皆阴，阴气盛长，阳气将尽。在节气上为九月之卦。复卦在一阳在下，其余五爻皆阴，表示一阳初生，节气为冬至。从人事上表新旧事物之间交互变化过程。即奇偶卦画有自然和人事的道理存在。从计算符号，则只有数字颠倒的不同，却看不出任何义理来。这就证明了把六十四卦译为计算语后：发展了数的方面应用，而完全失去了“理”方面的思考。所以把《周易》看成纯然的抽象计算机，也并不完全符合“易”的实际，尤其难以反映出卦与卦之间的相反相成的种种复杂关系，如阴阳剥复，消息生长等天文气象为根据的、规律性的东西，将由此荡然无存，也值得我们注意。

五、从朝鲜易学家李滉的理论谈起

1. 八卦为传递信息的工具说

与这一问题有关的理论，有朝鲜的李滉，其生卒年限是公元1501～1570年，约在我国明孝宗至明穆宗时期人。他与朱熹相距三百七十七年左右，却是一个朱子易学大家。他在不少的地方纠正和发展了朱的“易”学。他称朱熹“易”学为理数之学。李在《启蒙传疑序》中说：

然而理数之学，广博精妙，盘错肯綮，未易研究，透得一重又有一重，愈索而愈无穷。矧手人之所见，不能无异同，仁者见之谓之仁，智者见之谓之智，必

须参订而后得其归趣。

(《陶山全书》三卷)

李著《启蒙传疑》；是在读朱熹《易学启蒙》后有为而发。他在所著中说：

昔者伏羲则图以画卦，见河图之数，阴阳具备，有太极之象焉。分其奇偶以为两仪，又分之为四象，又分之为八卦。自本至末，由干而枝，脉络分明，各有统属，皆自然也。

这段话中指出：在太极而两仪、四象、八卦的过程中，所含的数为自然之数；所蓄之理为自然之理，故自本至末，由干及枝，纯归自然而不假人为。我们认为这一点正是电子计算机语言所不能及的地方。后者的种种安排是人为的，于理于数，都只能服从于设计者的目的和规定。

谢求成先生认为：在远古人类的发展过程中，信息交往也日益发展，靠口头语和手势语来传递信息，由于要受到地域和时间两方面的限制，显得越来越不够。远古人在远距离的信息传送中，除了使用“会意”的实物外，结绳、灼甲，逐渐成为信息的运载体。八卦以长短两种符号组成的码组，正是一种传递信息的工具。八卦的信息传递号码带有一定的形象意义，这一点，可以从八卦卦名与其所代表的事物之间的联系看出来。而“重卦”是扩展了的信息码组。古人将六十四卦分成两组，以联系事物的上下、内外，并行和交变关系，从而使“重卦”和“复卦”具有现代编码理论中的“分组码”的特征。

八卦还具有重要的数学意义：一、《易经》开创了二进制计数制，这在世界数学史上是巨大的贡献之一；二、以八卦的基

础的重卦，其复合码的信息转载率是相当优化的。重卦的卦辞具有分组码和“二进/多进码”的特点。

《易经》借助数字模式来论述哲学，可以看成是哲学数学化的古老肇端。（谢文：《八卦和易经新探》，见《学术月刊》1983年2期，摘录的，略有删节）

单从信息角度来看《易经》的八卦与六十四卦，谢先生的这些见解非常有益。不过我们更赞成作者另一个见解，即《易经》借助数字（或卦画）模式来论述哲学，是“哲学数学化的古老开端”的观点，因为这一观点要与《易经》广大深妙的内涵相接近。

宋蔡元定（与其子蔡渊，同为易学家）在《周易折中·纲领二》中云：

天下之万声出于一闾一辟，天下之万理出于一动一静，天下之万数出于一奇一偶，天下之万象出于一方一圆，尽起于乾坤二画。

看来蔡元定是用这些话来说明两仪（乾坤）以生四象（万声、万理、万数、万象）。实际上这也是《易经》“合则为一，化则为万”原则的具体体现。不过我们从蔡说所得到的启发是：电子计算只是声、理、数、象中数的一部分，它不仅不能代表全部《易经》，甚至还不能代表“万数”。

八卦与六十四卦，是一种带有形象意义的信息传递的运载体，并非今天的牵强附会，在《周易·系传》中找到内证。

《系辞下》云：

古者包羲氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，……近取诸身，远取诸物。于是始作八卦，

以通神明之德，以类万物之情。作结绳而为罔罟，以佃以渔，盖取诸离。

对这段文字，我们在前面已作过一些解释，现在再从传递信息的角度，补充一些看法。

本段引文前有孔颖达“疏”云：

正义曰：“……此第二章，明圣人法自然之理而作易。象易以制器，而利天下。……

效法自然而制八卦，这是第一过程；象效“易”之八卦而制定各种有形之器，以利天下人民，这是第二过程。孔在同节下注中又说：

包羲法天地造八卦；法离卦而为罔罟也。



效法天地自然始作八卦的是包羲氏，离卦是八卦之一，则离卦当然为包羲所作无疑，可见下句“法离卦而为罔罟”的是另外一些人，即受利的天下人。这一信息传递过程就是：包羲从效法自然中作出了“以类万物之情”的八卦，而当时人民则通过离卦带有形象意义卦画的信息中，作出了捕兽、捕鱼的网罟，“盖取诸离”，即取法于离卦的意思，有的“易”学家认为：古人捕鱼用的“绠”，被人们引用到精神生活中便是“结绳而治”的绠，也就是“卦”。由绠上的小棍发展而成为卜筮用的蓍，或卦画中的长短画。还有人认为离卦 三，就是网罟孔目的象形。虽然这些说法都未必尽是，但离卦与“以佃以渔”的网有关系，则是无可怀疑的事。所以把上述《系辞下》的引文合起来认识，第一层次是广义的效法自然；第二层次，则是通过离卦这一卦

象（画），把制作网罟的信息，传递给社会广大群众了。《系辞下》所述益卦、噬嗑、涣、随等许多卦，都有与离卦相同的类似情况和作用，即具有信息传递的作用。所以现在一些“易”学家把六十四卦作为一张全信息的网，它以太极为辐射中心，以两两为偶，以六爻三层（天、地、人）的形式构成六十四卦与三百八十四爻。它不仅以此结构来反映天地开辟前后，万物发生发展的过程与模式，并且还通过上述卦爻结构来向人们传递万物，万物的信息。《周易·系传》上云：

极天之赜，存乎卦，鼓天之动，存乎辞。

这是阐明宇宙的全部信息已全部贮存入六十四卦之中。这种信息贮存在一般情况下，是“无思也，无为也，寂然不动”的；如果能够“通其变”（在今天的讲法，就是掌握开启它的“门电路”）“遂能通天下之故”。信息不用时是静止的，无所作为的；启动而用，就能起“变而通之以尽利，鼓之舞之以尽神”的神妙作用。这既指信息的静与动两个方面，也揭露了它“合则为一”、“分则为万”的特点。

关于六十四卦具有全息系统的特征，明末清初的王夫之（船山）讲得很透彻。他《周易外传·系辞》下传中说：

夫阳奇阴偶，相积而六。阳合于阴，阴体乃成。阴合于阳，阳动乃成。有体乃有撰。阳亦六也，阴亦六也。阴阳各六，而见撰（显而著的意思）者半，居（隐的意思）为德者半。合德撰而阴阳之数十二，故“易”有十二；而定位于六（六爻）者，撰可见，德不可见。阴六阳六，阴阳十二，往来用半而不穷。其相杂者，极于“既济”、“未济”；其相胜者

极于“复”䷗、“姤”䷫、“夫”䷼、“剥”䷖；
而其俱见于撰以为至纯者，莫盛于“乾”䷀（纯阳），
“坤”䷁（纯坤）。……由此观之，阴阳各六，而数
位必十有二，失半（有阴无阳或有阳无阴）而无以成易。
……于“乾”知六阴，于“坤”知六阳也（无阴则无
阳，反之亦是）。其杂、胜，能杂于六，而有能越于十二
者哉！

按“撰”字，朱熹《周易本义》释为“事”。

《增韵》释为“造也，则也”。事必有蹟，造必有形，所以
我们释“撰”为显著，显则可见；居有藏匿之意，故释居为隐。
一显一隐，一阳一阴，所以数为十二，王船山认为每卦有六爻，
而每爻又都阴阳两体。分开来看则成两组，一组为阳六爻组，
一组为阴六爻组，故有十二；合之则为一，故定位为六。这是
从太极生两仪，而两仪又各含阴阳这一原则上思考出来的。这
六爻十二体翻转变化的，可得六十四卦。

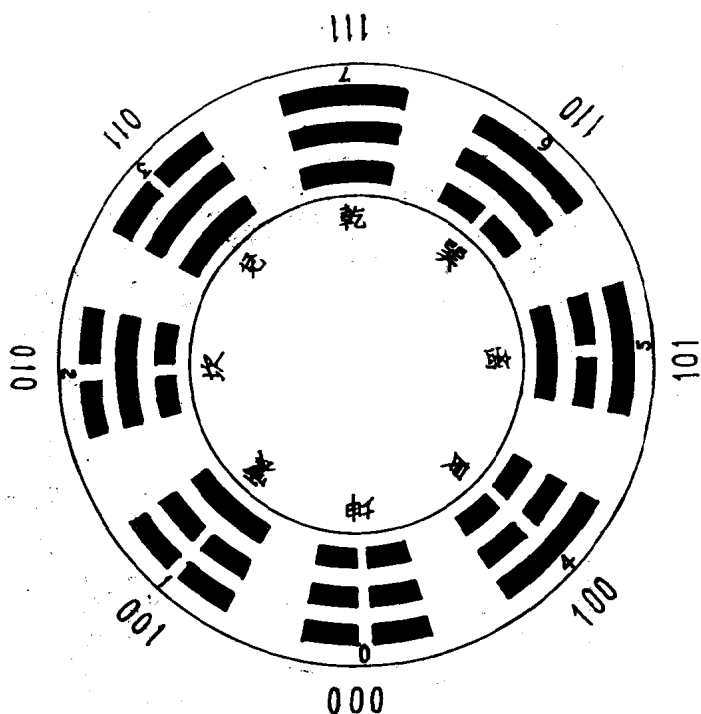
王船山进一步在《周易·内传》中指出：“阴阳之撰各六，
其位亦十有二，半隐半见。见者为明，而非忽有（意谓并非凭
空突然而生）。隐者为幽（幽藏之意），而非竟无（并非根本没有）。
对这一段话的理解，我们与某些“易”学家有些分歧。倘从信
息的角度看：动而用者为显，静而藏者为隐。一个信息的动用，
静藏，只能是两个方面。今天用此，明朝用彼，六十四卦变化
虽多，归根到底只能分为两类，如同六十四卦归根为阴阳各半
一样。倘从哲学上言，这也只是“一分为二，二分为多”的繁衍。

总之，《易经》是文字系统和符号系统并存，数度与理义相
结合的论述世界发生发展的哲学模式的书。它与电子计算语言
有一定联系，可以传递多方面的信息。但更多的是实质上的
差别。

2. 八卦、六十四卦新序圆图

下面介绍今人沈持衡先生的两张图：一是“八卦新序圆图”，二是“六十四卦新序圆图”。这两张图虽然是在伏羲“八卦”和“六十四卦”次序图的基础酌加调整它们的排列次序，但有一些新内容输入其中：一、根据作者的安排，将电子计算符号、阴阳消长的四时（春夏秋冬）二十四节气与卦画并列在一起，有利于读者的对照参阅；二、使电子计算符号与卦画对照后同样产生二分二至的感受。如乾卦☰，符号为1 1 1，表阳气全盛，按作者八卦新序图，乾左旋至巽卦时，卦画为☴，依自上而下读数法，则符号为1 1 0。（“1”为阳，“0”为阴），则表示一阴初生之数；而坤卦☷右旋至震卦，卦画为☳，符号为0 0 1，为一阳生之数，使卦画与计算符号能产生相得益彰的作用。三、我们作者这两张图的最大作用，在于统一了理与数相互作用。言阴气节气的消长是理；言符号的变化是数。依理以制数，从数而明理，正体现了《易经》的理数兼备的精神，所以乐于为之介绍于下。符号的读法与转译，见本节一开始处所谈。又二十四节气等内容也请参读上章有关天文历法部分。

1. 八卦新序圆图

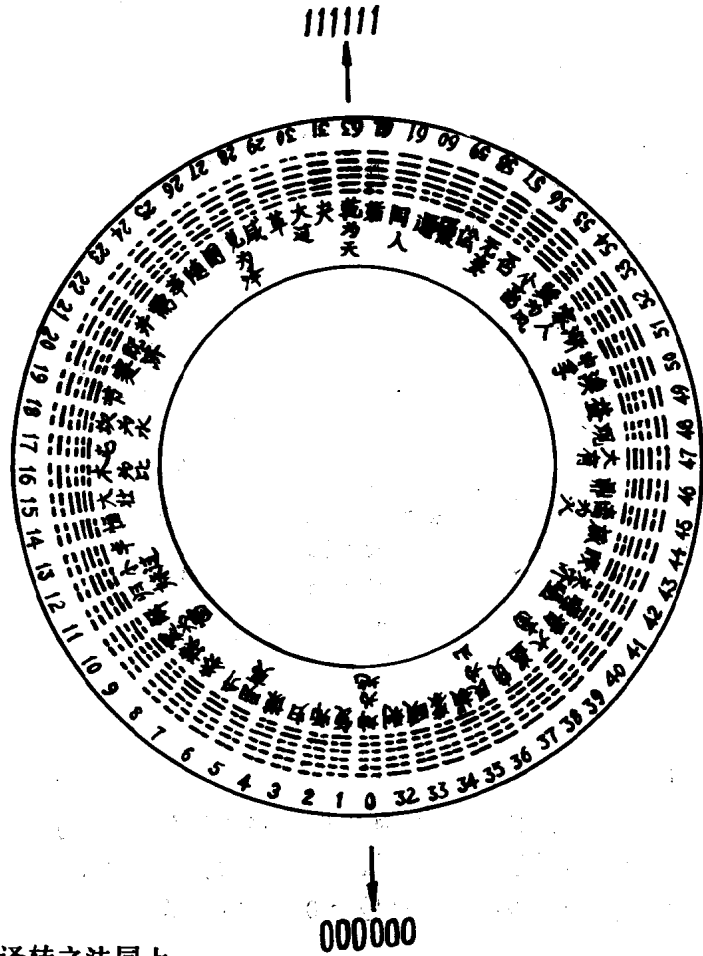


图中可以看出：

(1) 坤为纯阴，符号为 0 0 0；乾为纯阳，符号为 1 1 1。

(2) 由乾至巽，为阳极阴生，符号为 1 1 1 变为 1 1 0；
由坤至震，为阴极阳生，符号为 0 0 0 转变为 0 0 1。

2. 六十四卦新序圖



第三节 “易”与生物细胞学说

一、引易入生物细胞学说

一九七三年，生物学家戈德伯格据说是受了中国太极八卦学说的影响，把阴阳之说引进了生物学的领域，提出了生物控制的“阴阳假说”的理论，受到了世界生物界的瞩目。这样，就把阴阳观念引进了具体的生物学中，从而使中国古代哲学的微观思考，受到了现代科学上的验证。

1. 《周易》的“几”

在《周易》中有一个常见的概念，叫“几”（繁体为幾）。例如：

《系辞上》云：

夫易，圣人之所以极深而研几也。唯深也，故能通天下之志；唯几也，故能成天下之务；唯神也，故不疾而速，不行而至。

《系辞下》云：

子曰：“知几其神乎！君子上交不谄，下交不读，其知几乎？几者，动之微，吉之先见者也。君子见几而作，不俟终日。”

《周易·乾·文言》释“九三”云：

知至至之，可与几也；知终终之，可与存义也。

“几”字的含义，在古代是比较复杂的。

《说文》：“𡗗也，殆也，从幺，从戌，会意，幺而兵守者，危也。”

按𡗗，《说文》云：“妙也。”又《说文通训定声》云：“秒也。”《六书故》引唐本《说文》云：“𡗗，见其𡗗也。”“𡗗”又通“微”。

几字繁体从二幺，故“几”有微小、微妙之意。又“𡗗见其𡗗”。“𡗗”有始萌之意，“见”读为现，言事物始萌也，故又释为“秒”。《白虎通》云：“三正三微何谓也？阳气始施黄泉，万物动微而未著也。”

“幽”字从山、从二幺，故有幽深、隐匿之意。

“几”字释微，故又称机微，具有上述微字各义。故几字从人事言，指几微之事（现在称为机密或机要）；对万物发生发展言，指萌发、始动之意；对人类认识客观而言，指隐匿不明之意。故《乾卦·系辞》认为“知几其神乎”，大赞“几”字之妙：“夫易，圣人之所以极深而研几也”。“极”字作“至”字解，意谓圣人穷至深隐之处以研究几微之妙。

微小，始萌，这就与生物细胞学说挂起钩来了。也许有人说，这是以今人之见牵强凑合的挂钩，其实不然。

中国古代生物学的水平

二十四节气中有“惊蛰”节，是说蛰伏地下之虫，闻春雷声动而复苏蠕动；屯卦本指草屈曲地下，伸出地面艰难之状；

“男女媾精，万物化生”，都研究生物之学到了一定的深度。有人说扬雄的《太元经》提出三进制，扬以为“男女为二，媾合而生出子女来为三”的认识，较之“易”学二进制为优，我们看来似乎未必。《周易》的二进制的阴阳化合以生万物，不仅指形式上（或数量上的），而且指人体内含的质。太极以生阴阳，是太

极中本有阴阳二气的基因（古人称为种子），夫妻合生子女，无论为男为女，各自都必含有生物遗传的因素（即所谓阴中有阳，阳中有阴），所谓“孤阴则不生，独阳则不长”，是生物界的一个普遍原则。这种遗传与继承，正是《周易》对生物繁殖观测到深微之处。扬雄的三进制，说父母加子女为三，指的数和形式反而不如《周易》说得彻底和深刻。

所以无论以虫豸、从草木、从人类等各方面来看，中国古代的生物学的研究都有一定的水平。由于历史条件的限制，中国古代的生物学只达到细胞学说的大门口为止，未能象今天那样，升其堂而阅其秘。但从整体上看，古人在一方面的研究，不仅没有什么违背生物学的大原则之处，相反还为我们后人留下了不少的启示，还有很多值得我们思考和探索的地方。西方一些生物细胞学家，把阴阳之说引进他们的学术领域之中，正是看到了“易”学的广大与精妙所致。

下面介绍一些现代生物细胞的理论，以期有助于扩大我们的视域和思域。

二、生命的物质基础

1. 有趣的四与八

原生质是地球上生命（那些最低级的生物除外）的物质基础。在原生质中所含的主要元素有四种：碳（C）、氢（H）、氧（O）、氮（N），它们约占原生质总量的百分之九十八。另外，又含有八种元素：磷（P）、硫（S）、氯（Cl）、钠（Na）、钾（K）、镁（Mg）、钙（Ca）、铁（Fe）。约占百分之二。此外虽然还有不少微量元素，但蛋白质和核酸则为原生质的主要成分，换言之即蛋白质和核酸为地球上生命的物质基础的主体。

这里首先生就出现了一个有趣的数字。如以原生质为“一”，则这个“一”中就包含着“二”、“四”、“六”等数字，与《易

经》中的象数，有某种相似之处。

关于蛋白质的问题，从一七七七年法国化学家马凯尔提出“蛋白性物质”开始到目前为止，二百多年来，人们不仅知道了蛋白质基本上由二十种氨基酸组成，还能进行人工合成。一九六五年，我国生物化学家首先合成了牛胰岛素，尔后的发展，就愈来愈迅速，到一九七〇年就合成了一八八个氨基酸的人类生长激素。

蛋白质的研究，暂时略去不谈，但它的研究成功却促进了人们对生命另一重要元素——核酸的研究。

2. 核酸

大约在一八八九年后，人们才发现瑞士生物化学家米歇尔发现的“核素”，是强酸性物质，才定名为核酸。之后，又从核酸中分离出一些含氮的化合物和另一些含碳水化合物（它是由五个碳原子组成的糖分）。

后来人们又把核酸分为两大类：核糖核酸（RNA）和脱氧核糖（DNA）。

1953年，美国生物化学家华生和英国物理学家克里克合作设计出一个“DNA”分子模型，由两个螺旋沿着同一垂直的轴向右盘绕，互相绕缠而组成两条盘旋的主链，代表脱氧核糖和磷酸根，排列在外侧。这有点象盘旋而上的高楼的扶梯。两条扶手盘绕而上代表主链；每隔一些距离设有一条横档连接两边扶手，代表一对碱基，形成碱基对。碱基配对有一定的原则，A与T配，G与C配。这一发现使得华生、克里克、威尔金斯三人获得1962年诺贝尔奖金。

右旋的称之为B—DNA。到了1979年又发现了左旋的主链，称之为Z—DNA。核酸双螺旋结构被人们誉为划时代的发现。

阴阳学说来自于日月之光，生物都有向光性与逆光性，这

大约是《易经》与生物学联系得起来的根本原因。

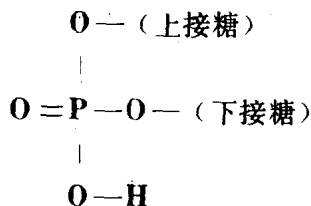
潘雨廷先生在其大著《科学易》中指出：“二千余年前，中国已具三才之整体观，即依据于阴阳五行、六七八九（按指老阴、少阴，老阳、少阳）之数学模型。数学不可不为一切自然科学所依据，现代分子生物学之DNA与RNA，其分子结构之变化与化学键之‘象数’，不期与此相似。以数学之观点，不可谓不可能，当重视其具体事实。”

RNA，即 β -D-氧五环核糖；

DNA，即 β -D-2-脱氧五环核糖。

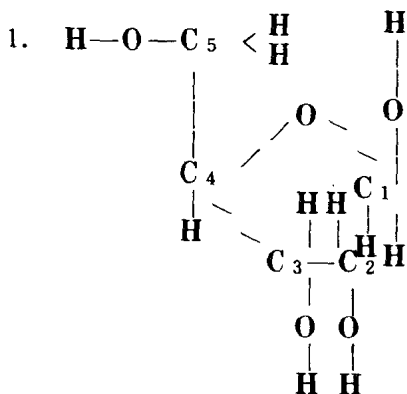
二者的分子结构式，皆具酸、糖、碱三类。

①酸。潘先生指出：RNA和DNA中同为磷酸，分子式如下：



②糖。

RNA及DNA中，糖分二类，即核糖和脱氧核糖。它们的分别是：RNA不脱氧，DNA脱氧，分子式见下：



RNA
全名： β -D-
氧五环核糖。

由嘧啶、嘌呤产生的五种变化从略。潘先生认为：上述五种嘧啶环的产生，似当以TUCGA为次，其成分以下表示之。

根据上述层次与变化，潘先生把RNA与DNA的变化制成与《周易》太极、两仪、四象、五行、八卦相对照的表：

对上图，我们略作说明，如有错误，由我们负责，与原作者无关。

第一，作为太极的酸，在RNA与DNA中俱为磷酸，所以近同太极的“一”。

第二，嘧啶三种为阳，以其为奇数之故；

嘌呤二种为阴，以其为偶数之故。

阳三为天，阴二为地，与《周易》之说相似。故参天两地而为五行。

第三，碱五种为TUCGA，由于TU的变化（5—甲基的加减），故在DNA中变为四种（TCGA）；在RNA中也变为四种（UCGA），两者共成八卦之数。如以嘧啶为阳，嘌呤为阴，则八卦有四种为阳，四种为阴。

元 素		HONC	备 注
价 数		1234	
碱			
嘧 啶	T	6225	减 5—甲基同 U
	U	4224	加 5—甲基同 T
	C	5134	加咪唑环同 G
嘌呤	G	5155	减咪唑环同 C
	A	5 55	

酸 (1种) — 糖 (2种) — 碱 (5种)	阳嘧啶 (3种)	胸腺嘧啶 T	(参 天)
		尿嘧啶 U	
		胞嘧啶 C	
	阴嘌呤 (2种)	鸟嘌呤 G	(两 地)
		腺嘌呤 A	
两			
仪			
(太极)			
		胸腺嘧啶 T	
		胞嘧啶 C	DNA
	— 脱氧核糖 — 碱 (4种)	鸟嘌呤 G	
	四象	腺嘌呤 A	
		尿嘧啶 U	
		胞嘧啶 C	RNA
	— 不脱氧核糖 — 碱 (4种)	鸟嘌呤 G	
		腺嘌呤 A	
			(八卦)

第四，从表中看：DNA中有嘧啶二，嘌呤二；RNA中也同如此，对照《周易》理论，似可视为“阴中有阳，阳中有阴”，因为潘作已定嘧啶为阳，嘌呤为阴的缘故。

3. 生物遗传密码六十四种与“易”的六十四卦

潘先生最后还从氢键数出发，制出遗传密码有六十四种，又正和《周易》六十四卦之数。

表列下：

氢 键 数	六十四种遗传密码	种 数
九	GGG—CCC GGC—CCG GCG—CGC GCC—CGG	8
八	GGA—CCU GGU CCA GAG—CUC GUG—CAC AGG—UCC UGG—ACC GCA—CGU GCU—CGA GAC—CUG GUC—CAG ACG—UGC UCG—AGC	24
七	GAA—CUU GUU—CAA AGA—UCU UGU—ACA AAG—UUC UUG—AAC GAU—CUA GUA—CAU AGU—UCA UGA—ACU AUG—UAC UAG—AUC	24
六	AUU—UAA AUA—UAU AAU—UUA AAA—UUU	8

潘先生对上表作出的说明有三：

第一，以氢键数分辨六十四种遗传密码，上可以研究RNA

与DNA转化的原因，下可考察相应于二十种氨基酸的变化情况。

第二，六七八九四种象数的变化，正合一正一负与三正二负的相交而成之数。

第三，此一分类法对分子生物学是否适用，尚待实验证实。今仅知结合嘧啶、嘌呤的氢键数，确有此四类象数（按即六七八九四类象数）。

对潘先生这篇文章，我们还想补充几点总的意见：

其一，此文是从理数相结合出发来进行研究的。例如文中的太极、两仪、四象、八卦都既有数又有具体内容。因之，它与本节上述电子计算符号的抽象性有很大的分别。

其二，《周易》的太极、两仪、四象、八卦等，数为自然之数，理为自然之理，不假人为；比照以观生物遗传中的变化，由磷酸而两种核糖，而四种碱，而五行、八卦，也是一种自然之数与自然之理，只不过后者是通过用科学方法实验的发现而已，所以不能说这是“捉今以证古”，或“引古以说今”。

据《光明日报》记者王德铭一九八九年二月九日报道：

美国科学家首先在显微镜下直接获得了储藏和传递遗传信息的主要物质脱氧核糖核酸分子的图象。这一成果为分子生物学家借助显微镜了解在细胞生命中起各种重要作用的大分子的具体结构开辟了美好前景。

人们知道脱氧核糖核酸分子为双螺旋形，类似螺旋形楼梯或两个扭在一起的开瓶塞器。新的图象虽然清晰度尚不足，但它显示显示的波形和沟纹与已知的情況相吻合。

这一图象是美国劳伦斯·利弗莫尔国家实验室的一个小组在威格伯特·西克豪斯及其同事指导下获得

的。他们运用了一种四年前在瑞士发明的隧道扫描显微镜。……这种显微镜能将物体放大达一百万倍。

DNA的双螺旋形结构至此已得到确凿的证明，两仪已明，则四象、八卦之证，似亦不远。

其三，《易经》从太极（混沌元气）出发，分为两仪（阴阳二气），再分为四象（四时），再分为八卦（八种自然现象）。乃是从哲学宏观出发以探索宇宙间的万物万事的规律和模式。而生物遗传学说，则是从磷酸分为两种核糖，再分为四种碱，再分为八种衍生体，则是从具观的自然科学出发，来探索生命起源的奥秘和规律。两相对照，我们觉得后者从具观上，也就是从实验室中证明了前者的理论；而前者则从理论上启发了后者。看来这就是近年来不少西方自然科学家提出“西方实证科学要到东方哲学中找理论根据”的原因所在。

这种研究的重大意义，不仅在于有助于东西方科学文化之间拆墙与填沟，更有利于自然科学与社会科学的大一体化。

其四，“易”又在生物学领域中显示了它的无所不包性（尽管还有许多易学家不愿意承认这点）。

再说明几句是：本节虽以潘文为据，但作了一些删节与调整，还补充了一些说明，可能未必能完全符合原作精神实质。果真如此，则要请原作者及广大读者见谅。

下面，我们想从另外一个角度，介绍一些生物细胞的变化情况。

三、癌细胞与八卦

“癌”与“爱滋病”，在今天是令人谈虎色变的两种恶病。

1. 致癌基因

据医学研究认定：人体细胞基因在结构上发生改变后会变

成致癌基因。

基因是什么呢？它指存在于细胞内有自体繁殖能力的遗传单位。

大约在一百多年，奥地利神父孟德尔在豆种杂交中，发现不同的特征（如豆颜色、豆表皮、豆株高矮等）由某种“基因”控制着。每一植株的每一特征都由一对基因控制：其中一个来自父本，另一个则来母本。并且上代在生殖时又把其中的一个传给配子细胞。到了1900年，荷兰、德国、奥地利的三位科学家，在都不知孟德尔这位细胞学说先驱者的情况下，发表了论文，得出了与孟德尔相同的结论。他们查阅资料，才把这一功绩归之于孟德尔，后被称为孟德尔定律。1906年美国动物学家摩尔根在实验中基因就在染色体上，绘制出了染色体的基因定位图。直到1944年，美国的三个生物化学家才证明了遗传因子就是DNA，并从此以“DNA”代替了“基因”这一词。

癌细胞变化有些来自遗传，而绝大多数是正常细胞中DNA，在个人长时期的生活历程中受到了各种伤害所致；致癌物及病毒侵害DNA后，人体正常基因也会变成致癌基因。据说，人体有多少种细胞种类，就会有多少癌症。但引起癌症的原因与过程并不相同。现在所知的一百多种癌症中，是由少数几种致癌基因引起的。

1983年，美国加利福尼亚工科大学生物系教授胡德博士证实致癌基因在染色体之间的移动位置，是引起癌变的原因，一般称之为“奇妙的易位”。

例如伯基特淋巴瘤的第八号染色体上的一个癌基因，易位于十四号染色体时，就引起了癌变的发生。有的科学家还通过实验证明了急性粒细胞白血病的发生，是第八号染色体移动中易位于二十一号染色体所致。胃癌是癌基因由三号染色体易位于十一号染色体的结果。（请参阅《新华文摘》，1984. 5期）

《光明日报》记者陈志江1989年2月2日报道：

日本国立癌症中心研究所与东京帝大医学研究所共同组成的研究小组，最近找到吸烟与肺癌中的小细胞癌直接有关的新线索，即肺细胞中的“癌抑制遗传基因”遭到破坏，因而不发生作用。

小细胞癌约占肺癌的百分之二十。研究小组在试验时，从九名患者身上抽癌细胞，并将其置于烧瓶内培养，然后进行观察，结果发现，他们的细胞中找不到在正常细胞中**RB**遗传基因发挥作用时产生的11万个分子量单位的蛋白质。研究人员认为，这是认为**BR**遗传基因遭到破坏所致。**BR**遗传基因是美国瓦茵巴格博士在1986年从人体的第13对染色体中发现并分离出来的一种癌抑制遗传基因。

这一报道进一步表明由于外来的破坏（吸烟），使人体内原有的抑制癌的遗传基遭到了破坏后，正常细胞不能发挥作用，因而生产不出11万个分子量单位的蛋白质，这样就证明了吸烟的确可以制癌。

人体内既有正常细胞，也有致癌细胞，还有癌抑制遗传基因。这种生物遗传领域中正常与不正常，致癌与抑制的对立情况与八卦中的相生相克变化，也若合符节。可见“吸烟”，正是人们自己对自己生命有秩组织的破坏。“吸烟是人为的慢性自杀”，这句话的确不假。

2. 与八卦的关系

癌基因的移动易位与《易经》有什么关系呢？下面谈谈我们的体会。

《周易·系传》上云：

圣人设卦，观象系辞焉，而明吉凶，刚柔相推，而生变化。……变化者进退之象也。

查《周易·大传》提到变、变化、变动之词共二十八处之多。概以言之，“易”是研究变化的哲学，用“易”以作为书名，正是提纲挈领以标明大旨所在。

变化从何而见呢？从有形而言，莫大乎天地，所以说“在天成象，在地成形、变化见矣”。

从无形而言，阴阳消长，寒来暑往，昼去夜来，所以说：“变化者，进退之象也”。

如何生出变化的呢？

一是“刚柔相推，以生变化”，二是“阖户谓之坤，辟户谓之乾，一阖一辟谓之变”。

“刚柔相推”从阴阳而言，“一阖一辟”，从动静而言。有动有静，有阴有阳，才能生出变化来。

变化的功能如何呢？子曰：“知变化之道者，其知神之所为乎！”什么叫“神”，《说卦》云：“神也者，妙万物而为言者也。”又老子《道德经》：“玄之又玄，众妙之门”。我们认为，此处的神是“妙于万物”的神，即《说卦》第五章末段所言“水火相逮，雷风不相悖，山泽通气”等相反相成的自然现象。有了这些“阴阳”“动静”的万物自然之妙，然后“能变化、既成万物也”。这里虽说的是乾坤所生的六子之卦，但实概括万物而言。很可能这句话的含义是：只有掌握了自然变化的规律，才能知道自然万物的千姿万态。

下面还有一条“系辞”值得注意。《系辞》下云：

道有变动故曰爻，爻有等故曰物，物相杂故曰文，
文不当故吉凶生焉。

什么叫文。《尔雅·释名》云：

文者，会集众采以成锦绣；合集众字以成辞义，
如文绣然也。

又《周礼·天官典丝》下注云：

画绘之事，青与赤赤谓之文。

可见《系辞》所谓“物相杂”是个广泛的概念，不专指文字。实际上指的是万物的相杂而处。物与物相处得当的就会产生和谐、协调、秩序等，概称之为吉；相处不当，则紊乱，乖错，无秩序可言，概称之为凶。这样，致癌基因在染色体中间的易位情况就与《易经》所言变化挂起钩来了。不易位前的致癌基因不发生癌变作用，一旦易位，就会发生癌变，关键在“易”位上。

六十四卦除乾坤二卦外，皆有上下，傍通爻位的变化。其中上下卦移动一爻，或相对两卦移动一爻，往往会产生不同的结果。例如：

咸卦䷞，下艮上兑。

郑康成注云：“咸，感也。艮为山，兑为泽。山气下，泽气上，二气通而相应，以生万物。”虞翻之注基本相同，都是根据《说卦》第五章而来。此外王肃、荀爽等大同小异。四川易学家蜀才云：

此本否卦，按六三升上，上九降三，是柔上而刚

下，二气相感以相与也。

按否卦䷋下坤上乾。照蜀才的意见，是六三阴爻上升到上九的地位，而上的阳爻下降到六三的原来自地位，就成为了咸卦。䷞

咸卦的繇辞是：咸，亨、利贞，取女吉。

彖曰则有“天地感而万物化生”之断。

否卦的繇辞是：“否，之匪人，不利君子贞，大往小来”。

彖曰：“……大往小来，则是天地不交而万物不通也。”

象曰：“天地不交，否。”

崔憬注云：“否，不通也。于不通之时，小人道长，故云匪人，君子道消，故不利君子贞也。”

咸卦与否卦，仅是上下一爻的移动，其结果完全不同。咸卦是上下之气相通，而生万物；否卦则是上下之气不相通，而不利子君子。

王弼注彖曰：“观其所感，而天地万物之情见矣”一语，有与众不同之处。王注云：

天地万物之情，见于所感也。凡感之为道，不能感非类者也，故引取女，以明同类之义。同类而不相感应，以其各亢所处也。……

这里的“同类相感”的另一面是异类不相感，并且同类也有不相感之时，是因为它们“各亢其位”。意思是说它们各自所处的位置不能互相配合，各高亢相对。

致癌基因在染色体之间的移动位，本来不会产生癌变的变成要产生癌变。是由吉变成了凶。正如卦变会因一爻之移动位置，卦的内容也会走向原卦的反面一样。

同类相感则化生、则相通，异类不相感则不相化生，则闭塞，从致癌基因与正常细胞之间的关系来说，也是如此。不化生而闭塞就要死人，就要衰亡。王弼之注有令人深思的价值。况且致癌基因的移动位置有数的规定（如胃癌是癌基因由三号染色体易位于十一号染色体的结果）。而卦的爻位变化，也有数的规定，并非任何爻位的移动都能产生由凶到吉，或由吉到凶的不同结果。

又如剥卦䷖与复卦䷗为一对卦，同样由于一爻上下位置的易位，既反映了自然气候剥极而复、阴阳消长的规律，联系到人事，又反映了剥卦的“不利有攸往”与复卦“利有攸往”的相反判断。

否卦与泰卦，损卦与益卦，则是由于上下卦的卦位移动，以产生完全不同的结论。六十四卦这种变化普遍存在，就不多举例了。

“易惟时变”，时间与变化是不可分割的客观规律。一年四季之分为少阳、老阳，少阴、老阴，一年分为十二辟卦，十昼夜同样可以按十二辟卦划分。这些都与气候有阴阳往复、顺序周流的规律关系密切。没有时间的数，就看不出节气的变化；同样，没有节气的变化，也看不出时间的数。

《易经》的变，有卦变、有爻变，有渐变、有突变。这些，都可以在六十四卦错综复杂的变化中看得出来。渐变与突变，在唯物论辩证法中讲得很详尽，不再重复。但“变与不变”的关系，《易经》中却讲得简而扼要。

“易者不易”又“善易者不占”，“易”学中这些话的意义何在呢？

先说“易者不易”。

王阳明在《五经臆说》中说：

恒之为卦，上震为雷，下巽为风。雷动风行，簸扬奋厉，翕张而作，若天下之至变也。而所以为风雷者：则有一定而不可易之理，是乃天下之至恒也。

“雷动风行”是“天下之至变”，但一种“至变”的本身则是“不变”的，是天下之“至恒”。“至恒”即绝对的不变。“易者不易”的含义同样如此。“易惟变”，这是绝对的；而从“惟变”的本体来说，则“惟变”的不变，同样是绝对的。《易经》认为“生生不息”是世界的普遍规律，即不间断、不停止、不熄灭的运动和变化，这是第一层；另一层，“生生不息”这一规律（运动和变化），是绝对不变的。

“善易者不占”，有较复杂的意义：

第一，从“易惟时变”的原则出发，则“易”是“变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适”的“天下之至变”，既然如此，则占卜者所得到的“断”，则是固定的、不变的。从“至变”中求其“至不变”，这显然与“易”的“惟变”原则相矛盾，故“善易者不占”。

第二，“易”本非为卜筮而作，在明代就有人明确的提出来了。

明代的陈言，字献可，现江北海盐人。明世宗（朱厚熜）嘉靖（公元1522至1566年）丁酉年举人。著有《易疑》三卷，分为“经之上”、“经之下”、“经之旁”（大传）。他在《易疑》自述中提出了“八疑”。他说：

吾疑乎包羲之卦，非使人卜筮也；吾疑乎卜筮之因卦而作也；吾又疑乎文王、周公卦爻之词未有占也，卜筮者占之也；吾疑乎卦词论卦之吉凶，爻词论爻之得失而已也；吾又疑乎系辞之传不必上下，其章不必皆十有二也；吾又疑乎卦爻之词间有未安者也；吾又

疑乎焉（融）、郑（玄）、王弼、孔颖达辈明其义而疏，希夷（陈搏）、康节（邵雍）精矣，而一于数。伊川（程颐）得易之用，紫阳（朱熹）得易之深；吾又疑乎羲（伏羲）文（文王）之一理而通之者也。

以上陈言所提出的各个疑点，大都很有见地。其中第一疑、第二疑、第八疑特别值得注意。

伏羲之易，非为卜筮而作，这在《系传》已有明确内证。前文中我们对《系辞》下传“仰观”、“俯观”、“近取”、“远取”，“于是始作八卦”直到“作结绳而为罔罟，以佃以渔”这一段文字作了一些分析，说明伏羲先效法自然以制作八卦，然后再以八卦作为运载信息的工具，使人民从卦取象，制作罔罟，以至神农氏、黄帝、尧舜等等都相率如此。伏羲、神农他们是制卦以教民，而非制卦以教民为卜。

在目前出土的甲骨文金文中，有许多一组一组的数字。把它们作为数字卦看，则它们并无任何吉凶、成败的显示，使我们今天只能懂得这些都是数字而已。在古代，即刻灼这些数字卦的当时，只要凭这些符号，估计彼此之间（或者上下代，或相隔很远）只要见到后，就会懂得其中的意义，否则这种刻灼，就显得并无保存价值。数字或卦画有传递信号（教民也有赖于信号传递）的功能，这是毫无疑问的。这也证明制卦并非为卜筮而设。

陈言的第二疑与第一疑有联带关系。有了卦画或数字卦的出现，然后才据之以作为卜筮之用，这个推论是很合理的。它的合理成分之一，是古代人民究竟是先有传递信息的需要呢？还有先有鬼神迷信的产生。虽然两者都可能与生活有关，但在打猎捕鱼的野外生活中，人们掌遇到一人无力解决的事，就需要设法通知更多的人来共同解决（如遇见猛兽和兽群），这是生

类最本能的需求，较之求助于鬼神，为更具有直接的、现实意义的需求，所以传递信息的迫切性，对于古代人类来说，只有比求神信鬼更早，更与生活密切一些。可以说传递信息，是古代人类生活中正面的、直接的需要，而求助于鬼神，则是反面的、间接的需要。制卦不是为了卜筮，这是一个很原始的理由。

它的合理成份之二是：文字上的证明，有第一疑中所引《系辞》中记载，已明言制卦不是为卜筮，而是为了传递信号；甲文金文的证明，有很多卦并无用作卜筮的痕迹。

它的合理成分之三是：以今说古，从中古以后直到今天，有许多科学都援《易经》的某些理论和原则为据。作为信息传递专门科学的电子计算符号，也与“八卦”若合符节。既然如此，援引卦以为卜筮之用，就完全有理由可以信从。那些咬定“易为卜筮之学”的人，是在源头上就把本与流搞混了。

陈言的第八疑的合理成份是：伏羲与文王相处的时代不同，前者是原始的渔猎社会，后者已是相当发达的农业社会。无论文化、政治经济生活、生产及生产工具上，都有很大的差别，后者要比前者进步得多。阶级间的统治与被统治的关系也严峻得多；思想意识上的剥削与被剥削的不同烙印，也越来越深刻。

《周易》首卦说“六龙”，就有明显的崇周的思想，当时周人高飘的旗饰，就是飞龙。“殷道亲亲”，“周道尊尊”。殷与周的社会制度，就有重大的区别。文王之易与伏羲之易，不可能一理而通之，是肯定的，这也就是“惟时变”的表现。

“易”既非为卜筮而作，那么精通于易的人，不重占卜，就成为理所当然的事。

关于“易”与生物细胞学说的关系，本应还讲得深入一些，一方面由于我们的水平有限，另一面我们的目的，旨在介绍一下这些关系的大要，不可能过分涉及生物细胞学的本身，故只能粗浅而上。关于癌基因引起病变的易位，如果能进一步掌握

这种易位的数码，并归纳出易位的规律，那就可能更深入一步了解它与六十四卦易位的关系如何了，遗憾的是，我们还缺乏做到这一步的能力。

第四节 阴阳学说，可以导致牛顿力学与相对论的统一

一、爻、卦、阴阳和道

1. 孙星衍关于乾卦六爻法的整理

在孙星衍《周易集解》有关乾卦六爻的注解中，略加整理，就可得到这样一些呈系统的材料：

初九，马融注：“初九建子之月……。”

干宝注：“阳在初九，十一月之时。”

九二·干宝注：“阳在九二，十二月之时。”

九三·干宝注：“阳在九三，正月之时。”

九四·干宝注：“阳在九四，二月之时。”

九五·干宝注：“阳在九五，三月之时。”

上九，干宝注：“阳在上九，四月之时也。亢，过也。乾体既备，上位既终。天之鼓物，寒暑相报。”

由上项材料可以看出，乾卦六爻，一爻表示一月。周历建子，十一月冬至一阳始生。乾卦六爻，每爻表示一阳气，即由春(十一月)至夏(四月)阳气逐步增强至阳气全盛时期为止。

所谓“天之鼓物，报以寒暑”，阳气盛极之际一阴渐生，自五月至十月，阴气逐步增强，即由秋至冬，一月一爻，坤卦六爻即阴六爻之数。一月为 $29\frac{499}{940}$ 日，一年为十二个月，共

$365\frac{1}{4}$ 日。所以乾坤（阳阴）两卦十二爻，对应为一年十二个月，以分寒暑四季。

2. 介绍赵定理先生的理论

赵定理先生认为，这种阴阳对应，六气成卦，乾坤二卦成为一年，就称为“道”。侯果注乾卦时乘六龙以御天云：“言乾乘六气，而陶冶变化，运四时而统御天也。”庄忠祿也认为“阳气升降谓之六龙也”。可证六气就是六爻，在乾卦中称为六龙，在坤卦中则为六马（以龙行于天，马行于地）。

爻又是如何产生的呢？《说卦》和《周易·系辞》说：“发挥于刚柔而生爻”，“刚柔者昼夜之象也。”积 $30\frac{7}{16}$ 日而生爻，积六爻而生卦，阴阳二卦合而成道。

二、爻、卦与占筮

《周髀算经》指出：一日有十二辰。一月为 $29\frac{499}{940}$ 日。一气为 $30\frac{7}{16}$ 日。一年为 $365\frac{1}{4}$ 日。日，一日行一度，月，一日行 $13\frac{7}{19}$ 度。故而有三年一闰，五年再闰，十九年七闰来加以调整，使历法与自然节气相符合。

刘歆《三统历》给出：“一会五百一十三年。置闰周期和交食周期（135个月）会合。三会为统一统。统，一千五百三十九年。三统为一元。元，四千六百一十七年。置闰、交食、五星的共同会合周期为二百六十二万六千五百六十年。仿三统历乘九得太极上元二千三百六十三万九千四十年。此时有置闰、交食、五星和干支的周期都重新会合。

以上这些数字与卜筮有什么关系呢？

从卦来说，八卦相重固然可得六十四卦，而从阴阳两爻三次重叠组成八卦，八卦相荡得六十四卦。即：

用两仪演 $2^3 = 2 \times 2 \times 2 = 8$
 $2^6 = 2 \times 2 \times 2 \times 2 \times 2 \times 2 = 64$ 。

用四象演： $2^6 = 4 \times 4 \times 4 = 64$

用八卦演： $2^6 = 8 \times 8 = 64$

为什么大衍之数五十，只用四十九呢？赵文指出：

$49 = 7 \times 7$ 。从历法看，十九年有七闰，是置闰周期。《周髀算经》以为“三遂为一首。首，四千五百六十岁。七首为一极。极，三万一千九百二十岁”。一极为四分历法日月五星和甲子的会合周期。将 $31920 \div 19 = 1680$ 个七闰周期。

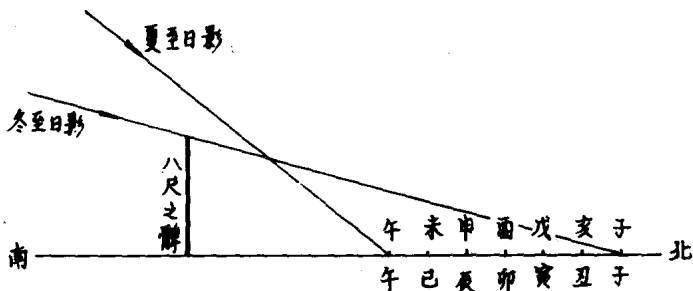
又《周髀算经》中给出的勾股圆方图，以七为圆的直径，又为外大方的边长。天圆地方，直径为七的大圆和圆的外大方，象征着天地的起点。从起点演“易”，象征着天地规律重现的含义。

以上两点，都表明大衍之数只用四十九的历法根据和象征天圆地方的数学根据。

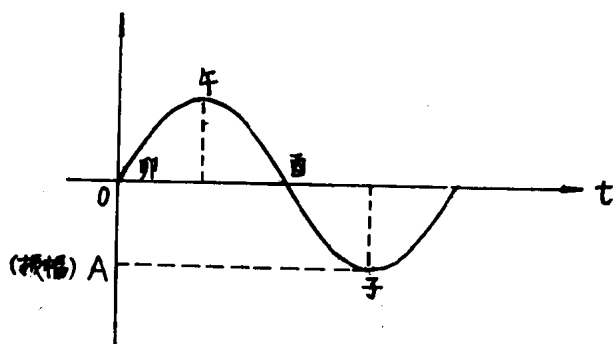
下面赵先生从历法中找到了乾之策二百一十六，坤之策一百四十四……等等的根据，就不再介绍了。他得出结论说：《周易》的源头是中国古代的历法。这一点与我们的认识大体相同。

三、古代历法与现代物理学

历法上的二分（春分秋分）二至（夏至冬至）是怎样测定的呢？先看下图：



图中八尺之髀就是八尺高竿。在中午时刻测候日影，发现每日正午时刻的日影，都落在髀底的南北线上。冬至那天，日影最长，为一丈三尺五寸。过冬至后日影渐短，到夏至那天，日影最短，为一尺六寸。从图中可以看出每天正午日影的运动为子午线段。如果考虑随时间而改变日影（每日正午为一结点），那么在日影——时间坐标上就会出现一条类似于物理学上的“单摆振动”曲线，如下图：



我们把坐标原点取在子午线段的中心卯酉上，我们定义卯、酉时的相位为零，日影的振动方程可写为：

$$X = A \cos \omega t$$

式中的A为振幅，它等于冬至日影减去夏至日影除以2，即有 $A = (135 - 16) \div 2 = 59.5$ 寸。（按“135”，为冬至日影之长，16为夏至日影之长。除以2，是取一丈一尺九寸之半为振幅）

$\omega = \frac{2\pi}{T}$ ，为振动角速度。 $T = 365\frac{1}{4}$ 日，为振动周期。

日影振子的振动，对应于正午太阳视运动在地平面内南北线上投影振子的真实振动。

速度 $V = \frac{dx}{dt} = -A\omega \sin \omega t$

$$\text{加速度 } a = \frac{d^2x}{dt^2} = -A\omega^2 \cos \omega t = -\omega^2 x$$

振子受到力 f 为

$$f = -KX = ma = -m\omega^2 X$$

$K = m\omega^2$, m 为振子质量。

$$\text{动能 } E_k = \frac{1}{2}mV^2 = \frac{1}{2}mA^2\omega^2 \sin^2 \omega t$$

(按: 式中的力 f , 动能, 均可视为广义的)

取原点的势能为零, 得弹性势能 E_p 为:

$$E_p = \frac{1}{2}KX^2 = \frac{1}{2}mA^2\omega^2 \cos^2 \omega t$$

总能量 $E = E_k + E_p$,

$$= \frac{1}{2}mA^2\omega^2 = (\sin^2 \omega t + \cos^2 \omega t)$$

$$= \frac{1}{2}mA^2\omega^2 = \text{常数}$$

$$\text{或 } E = \frac{1}{2}mV^2 = \frac{1}{2}KX^2 = \text{常数}$$

由这个物理图象, 我们得到, 子、午两点对应于 $E_k = 0$, E_p 达到最大值 $\frac{1}{2}mX^2 = \frac{1}{2}mA^2$ 。此时有 $X = \pm A$ 。在卯酉两点, $E_p = 0$, $E_k = \frac{1}{2}mV^2 = \frac{1}{2}mA^2\omega^2$ 。此时 $V = \pm A\omega$ 。

以上物理图象, 在阴阳学说的二分二至中: 子对应于冬至的一阳生, 午对应于夏至的一阴生。卯对应于春分昼夜(阴阳)相等, 酉对应于秋分的昼夜(阳阴)相等。

由此可见, 阴阳的消长, 反映了振子动和势能(或者说为结合能)的变化, 或者说是速度和位移的变化。由于振子振动总能量是常数, 动能和势能的变化要受到这个规律的约束。阴阳消长也是如此。从物理学角度看, 太极, 阴阳图, 实际上就是圆内包含的余弦(或正弦)曲线图。

四、阴阳学说的时空观

物理学的时空观有两家, 一为牛顿经典力学的绝对时空, 一为爱因斯坦的相对时空。

阴阳学说源于古天文历法, 所以阴阳学说的时空, 也就是

古历算的时空。

牛顿经典力学认为，空间和时间是相互没有联系的、与物质及其运动无关的、绝对不变的客观存在。牛顿本人说过：“绝对的、真正的和数学的时间自身在流逝着，而且由于其本性而在均匀地，与任何其它事物无关地流逝着；绝对空间，就其本性而言，是与外界任何事物无关而永远是相同的和不动的。”

对照牛顿所说，我们来看看中国古代阴阳学说的时空观。

古历算中选取的基准面，是地球表面观察者所在地的地平面。如果取在水平面内子午线为一坐标轴，过子午线作垂直于地平面的平面，我们称它为子午面。再作垂直于地平面和子午面的平面，我们称它为卯酉面。观测地的地平线、子午面、卯酉面构成了观测地的三个空间坐标面，就是古历算的三维空间坐标系，即阴阳学的坐标系。这个坐标系，由于地球的自转和绕日公转，所以，它随时都在宇宙空间改变取向。

古代的时间观

《周髀算经》中说：

故月与日合，为一月；

日复日，为一日；

日复星，为一岁。

三句话为三个定义。

月定义为两次日和月重合的时间间隔。

日定义为今天的太阳位置同昨天的太阳重合的时间间隔。

岁定义为两次日和星（指恒星）重合的时间间隔。

由此可见，《周髀算经》是采用了天体运动中每一重复出现的间隔为某个时张的定义。由于地球的自转与公转，太阳视位置，每日、每月都在变，这样，用牛顿的绝对时间去观察天体

运动，就会出现不相吻合的差异。不仅如此，相对论认为时间坐标是独立于空间之外的独立坐标，而中国古代历算家则认为，时间产生于天体运动，故与天体运动的空间坐标紧密地联系在一起。时间坐标与空间坐标是彼此对应的。

基于上述，在天文赤道坐标系中考虑天体运动（如太阳的运动），时间定义为时角（按：天体的第二坐标是大圆弧 $FB=t$ ，或球面角 FPO ，称为天体的时角）。时角所起的作用，与天体的空间坐标赤经完全等价，为一回事。考虑其它天体的运动，知道它的时角和太阳的时角差，也就知道与它对应的时间。又从时间的尺度日来看，它是由于地球自转，太阳视运动所走过的周日圆周长。剖开这个圆，就得到时间的尺度——日长线段。这也说明时空一致性。

以上是阴阳学说的时空。从中可以看出，它并不是牛顿的绝对时空，而是爱因斯坦的相对论时空，甚至在时间坐标上较之相对论也有某些不同之处。

五、月亮相对运动六十四卦点是量子化规律

在这个问题中，作者制作了一张《A点平均黄经差 θ 和平均地月距 $R = \frac{r_1}{r_0} \cos \theta$ 间量子化关系表》。表中列举了黄经差、平均、相对地月距、平均距，黄经差、地月距等项的详细数据（表略）。从表列的数据中可以看出，对每一个点，都有其极坐标 θ_i 和 R_i 的十六个点的间断性周期规律。作者认为这个规律就是量子化规律。

作者指出，奇怪的事情发生了。讨论在地心黄道面内月亮的相对运动，本是引力场中的相互作用课题，居然呈现出量子化规律，反映了相对论和量子论可以架通了。而二者之间本来是不能协调的。

作者指出牛顿力学的第二定律，通常人们说外力 F ，等于

物体的质量 m 乘它的加速度 a 数学表示：

$$\vec{F} = m\vec{a}。$$

作者认为这个说法歪曲了牛顿的原意，需要重新认识（也有人认为这个说法中的描述，是一种限于人类现有条件的一种迫不得已的粗略方法，并未歪曲牛顿原意）。

作者认为：牛顿力学和爱因斯坦相对论力学，反映的只是两种极端状态的一种。如果用力 F 的公式：

$$\vec{F} = m\vec{a} + V\frac{dm}{dt}$$

牛顿力学和爱因斯坦相对论力学便可以统一起来了。用了上述力 \vec{F} 的表达式，可以看到力的作用不仅可以改变物的运动状态，而且两物之间还有质量的交换。力还有破坏物的结构，交换大量能量的作用。

作者认为，这就是《周易》与现代科学的联系。

我们的想法是，在作者力 F 的表达公式中，所看到的力的作用可以改变物的运动状态这一点，可以与六十四卦的阴阳爻的互相易位和升降，就会出现阳盛阴衰，或阴盛阳衰的变化来的现象相对照。阴阳的对比和升降高下的不同，由卦中反映出来的物的运动也就不同了。如乾卦的初九的“潜”，九二的“在田”，九三的“忧惧”，九四的“在渊”，九五的“在天”，上九的“有悔”，都表现为物的运动状态的改变。而这种改变，又决定于阴阳升降（似乎也可以理解为一种力）。

至于由于力 F 的作用，两物之间质量的交换，似乎可以与太极图阴中有阳，阳中有阴的理论联系起来。这种阴阳互相渗透的理论，实质上包含了质量的交换。否则就不可能出现“万物化生”的结果来。

以上，我们摘介了赵定理先生的文章，有必要作几点说明：

其一，赵作的原文很长，摘录时作了一些删节与调整，也

纠正了刊出文字上一些校对上的错误，如“午”作为“牛”，“赤经”作为“赤径”等。

其二，为了不失原作意旨又便于阅读，我们也作了一些补充和说明。这些内容如有与原作意思相违背之处，应由我们负责，并请读者阅读原谅。

其三，如果通过对“易”学中阴阳学说的研究，能打通相对论和量子论之间的隔障，以至解决波动性与粒子线之间的矛盾，那中国的易学，将会对人类作出空前的贡献。我们深愿易学家、数学家和天文学家携起手来，为这一方向和目标共同努力。

小结

在第三、第四两章中，将“易”与远古、中古和现代科学的关系作了一些简单粗浅的介绍。这些表明，易学建立在中国古代自然科学的基础之上，在时历三代，人历万千的历史长河中，逐步形成了自己的体系和理论，形成一个以时间、空间和八类自然物综合而成的格局和模式。因为它所根据的条件含有时、空、物这些宇宙最根本的，不会消逝的因素，又抓住了运动和变化这些普遍规律，一方面为其自身准备了长期存在，并且经得起探索和发掘的条件，同时，也为它的广泛适应性和启发性开创了天地。

下面是我们的几点想法：

第一，由于古代科学与迷信是一对双胞胎，因此，我们不能因为有迷信掺杂其中，就连科学也扔掉了，应当从迷信中去发现它的科学性。例如不少的易学家咬定“易为卜筮之书”后，就再也不去整理和分析在“卜筮”本身中是否蕴藏科学价值。

第二，古人在节气中认识了天的运行，在农业生产中认识了地厚生之德，并由此而认识了人自身在天地中的地位，从而

形成了天、地、人综合观念，易学不是某种单一的学科，而是一种大一体化的综合科学。“易道广大”，正是它大一体化综合科学的特点。天文历法，是“易”学的母体，而农业生产则是易学的实验室和测试手段。

第三，易学从来离不开“物”来谈空间和时间，这是易学的一大优点。节气、方位与万物生长衰退的密切关系，不经过代复一代的生产实践，是无法掌握的。不要掉以轻心的去看待古代科学，必须清醒的看到，古人留给我们的遗产中，至今还有我们不懂或不全懂的东西，易经就是其中之一。

第四，有的人认为，中国古代有科研成就，有哲学思想，但就是不成其为科学体系，因此难以与西方媲美。这些话如果指的自然科学，确是事实，如果说到哲学或其它社会科学，那就决非如此。一部《易经》，系统性、综合性，深度和广度，都足以令中外倾倒。关键是我们中有些人往往自己看轻自己，而另外也有一些人则连自己懂也不懂的东西，就大叫大喊“扔掉它们”。因为无知，所以不以“扔掉”为可惜。

第五章 《易经》是一部什么书？

本章讨论下列问题：

- 一、《易经》的研究对象；
- 二、研究《易经》先要解决的问题；
- 三、是科学，就要重视应用。

第一节 《易经》的研究对象

一、“易”是科学，并非纯然的卜筮之学

《易经》是一部以元气为本体的反映宇宙起源和演化模式及其规律的、综合性体验科学。

从科学史的实际看，任何一门科学都只是抓住它明显的中间部分，向潜隐的两端开拓和钻进的。就拿当今最热门的原子科学来看也是如此。二千多年前，希腊和中国的科学家们就提出了原子的概念，并把它当作最小的物质单位、有不可分割的特点。直到欧洲中世纪的黑暗年代里，和中国独尊儒学的朝代，原子论才逐渐湮没无闻。在文艺复兴的潮流中，原子学说又重现光辉，但连科学巨人牛顿在内，原子以不可再分的坚定姿态，深刻的留在人们头脑中又达数百年之久。

到十九世末期，科学家才从原子明显的中端向潜隐的一端迈进了一大步。电子和镭的发现，打破了原子不可再分的传统观念，人们才大开眼界，发现原子内部还有一层又一层的微观

结构、原子结构、原子核结构、基本粒子结构等等。

1974年丁肇中博士等对“ J/ψ ”的发现，最原始的物质是否可分的问题又引起了人们的怀疑。哥本哈根学派认为：最小的物质只存在人们大脑之中，任何科学测验手段都无法找到它的踪迹，当然就更谈不上如何进行分割了。但是科学家终于认定 J/ψ 粒子是由粲夸克（第四种夸克，用C表示）与反粲夸克组成束缚态，它们虽处在禁闭状态中，但仍然有其内部结构存在，因此，我们还只是掌握了原子研究的中间部分，还得向其潜隐的两端推进，而在时间上人类已经历了漫长的两千多年。

《易经》的研究也正是如此。

从人们对《易经》自身的研究来说，究竟何处是它的起源，至今仍难统一；它对未来能起些什么作用，分歧更大。有的人说它是纯然的迷信，毫无研究价值；有人则说能起搭桥作用，以解决牛顿和爱因斯坦科学理论之间的争端。

把《易经》作为科学来对待的人中，也有两种截然不同的看法：

例如对“太极图”，有人认为它是“全部宇宙数理论和宇宙物理的结晶。亘古一图，包罗了宇宙万物。它是人类认识宇宙的指南，也是现代人类建立完整自然科学理论体系的奠基石”。

（引文见于王锡玉：《宇宙元素周易经络图》），而另外一些人则认为这只不过中国宋代历学家如陈希夷、邵雍等人搞出来的，反映阴阳之学的“太极两仪”图。

又如对“洛书”，有人认为它是一极为高妙的俯视图（如甘肃某“易”学家所言）；但也有人认为它只不过一个简单的三阶幻方，其数学水平即令在当时也不能算高等等。

对“太极”“洛书”二图如此，对全部易学当然也是如此。既有是迷信还是科学之争，也有作为科学，其作用如何之争。总而言之，都是抓住了“易”的显明的（当然，显明中也还有

潜隐的东西，但较之两端要显明得多了）中部以进行发挥，至于应否进一步对易学进行两端的探索也各有态度不同。

把“易”学当作“卜筮之学”来看待的，很简单，其起源的一端，不外是自然界的复杂多变，古人类的愚昧落后，因而求佑于祖先和鬼预示征兆。八卦等等，只是为卜筮服务的工具。证明是人们可以搬出大量的“贞问”甲骨刻文记录来。来源既明；另一头未来究竟就不值一谈了，随着科学发达，“易”学势必以扔进历史垃圾堆而后止，毫无前途可言。

二、《易经》的科学性来自生活与生产的实践

把“易”学当作科学来对待，则它的源头所在还有待追寻。它的未来研究前景，更加深远而辽阔，目前的任何结论都未免言之过早。有的人认为爱因斯坦辛勤四十年，尚未发现的宇宙何以如此和谐、有序，如此均衡而不是杂乱无章的根本原理，将在《易经》中找到答案。因此，《易经》研究的潜隐域还大得很，甚至有愈深入愈玄妙的特点。

本章一开始，我们很不成熟的给《易经》是部什么书作了一个界说。从中看出的第一点是我们把它当作“科学”来研究的，甚至认为我们对《易经》的探索，还停留在中间部分，对它的两端——特别是未来的一端，距离还远得很，甚至还很难加以估计。

我们还认为，就算“易为卜筮”之书（当然这点我们并不赞同），也同样具有研究的价值。前面我们已提出了“卜筮”并非纯然迷信的观点，也以京房等人之卜为例，进行了一些分析。不过对那些例证的分析，也许有人会发生怀疑，认为那些例证，都是汉以后的东西，与殷商、两周的时代相距太远，难以确信。为此，下面我们专门从甲骨文中举出一些例证来证明这个问题。其目的有二：

其一是继续证明卜筮虽在远古，也并非纯然迷信的东西；

其二是在远古卜筮中包含有不少的实验科学的因素。我们不要一望见卜筮的标签，就认定它为迷信而却步，最好还是走进去看一看。

我们认为，只要这一顽固堡垒打开了铁门，把《易经》当作科学来研究的进程，也就方便得多了，迅速得多了。

在回答卜筮是否为纯然迷这个问题上，我们以姚孝遂、肖丁合著的《小屯南地甲骨考释》及温少峰、袁庭栋二人合著的《殷墟卜辞研究——科学技术篇》一书的材料为准，进行答复工作。打开《小屯南地甲骨考释》（以下简称“小屯”）一百三十页上的一段话，真可谓先得我心。上面说：

卜辞有关风云雷雨的占问，不仅仅只是一种祈求和愿望，而更多的是具有一定依据的预测。其依据就是人们长期对天象观察所积累起来的经验。

根据卜辞的记载，我们知道当时人们对于风云雷雨之间的相互关系是有一定了解的。而有关气象的占卜，就是一个经常性的气象记录。

值得我们加以注意的是，卜辞固然是有旬日直至一月是否有雨的预测，然而大量的则是二十四小时以内，或十二小时以内的预测。这说明他们还是比较慎重的，只是在他的经验所及的范围之内作一些预测。这些预测都是罩上一层神秘的外衣，以占卜的形式加以表达。

当然，我们所要例举的并不限于气候占卜的范围内，但不妨从此开始。

下列甲骨文例，不再指出原著。凡引自姚肖二人著的简称

“小屯”，凡引自温、袁二人著作的简称“殷科”。

殷代绝时、纪日的顺序和用语。

旦（早上）——食日（早时：约为八时左右）中日（即日中，约为正午十二时）——昃（下午二时）——郭兮（下午四时）——昏（傍晚六时）。

卜辞日指白昼，上列六个时次，指白天范围之内，并不包括夕。夕，指黑夜。日与夕，即白天与黑夜相对而言。

今，指现在，来，指未来；今之前为昔，今之后为来。翌，是在今之后的一两天内，来则指更为长远些的时间。

介绍了这些古代时间用语后，就可以来看有关卜辞了。

1. 庚辰员，今日庚不雨，

2. 至于辛其雨，

3. 辛酉卜，自今日辛雨，至于乙雨，

4. 癸未雨？至甲雨？至乙雨？

5. 自旦至食日不雨，

6. 𠂔（郭）兮至昏不雨，

7. 自今辛至来来辛又（有）大雨，

8. 及今四月雨。（均引自“小屯”）以上八条：

1、2、3、4条的时间是：1.指当日不下雨；2、3两条都指一两天内要下雨，都比较肯定。4.指癸日后的甲日乙日两天不能肯定哪一天下雨。

5、6两条，指白天的某些时间内雨或不雨。

7. 指十天之后有大雨。

8. 指一月之后有雨。

这些都不过是对天气的预测，只不过表现为占卜的形式，没有什么迷信之可言。下面一些例证的内容，则只是一些有关气候验证的记录。

1. 今日其雨？至于丙辰星（雾），不雨。
2. 辛酉卜自（启，开雾见晴），自今至于乙巳日雨？乙星（雾），不雨。

3. 癸巳卜，乙未雨？不雨。
4. 己酉卜，庚戌雨？允雨。
5. 癸丑卜，乙卯雨？不雨？允不雨。
6. 癸卯卜甲启，不启？终夕雨。

（以上六条引自“小屯”。）


7. 壬辰卜：内，羽（翌）癸巳雨？癸巳见，允雨。
8. 王占曰：丁雨？不𠂔（惟）辛？旬丁酉允雨。

（上二条引自“殷科”）

这八条都是卜气候有验的记录。一般的说有“允”字的都是验证之辞。无“允”字，上句为疑问语气，而下句为肯定语气的也是验证之辞。

这两组卜辞例证，有一个共同特点是都不带“吉凶”一类判辞，可见纯然属于气象的记录。其观察气候变化之仔细，令人佩服。他们既有小到几个小时之内的观察，也有长至以旬和月为单位时间的观察。不要说古人，就在今天的科学条件下，恐怕也难做到。正因为难度大，所以古人预测有应验的，也有不应验的，毫不足怪。

古代的预测何以有应验呢？请看下面的例证。

甲骨文有字，于省吾先生云：“系虹之象形，乃虹之初文”。下例作“虹”。

1. ……九日辛亥，日昃，大雨自东……虹西……
2. ……庚吉，其……（有）设，虹于西……（引自“殷科”）

第二条的“有设”二字，于省吾先生谓指“自然界的设施兆象言之……”这是对的。也就是《周易》“天垂象”的意思。

至于“虹”的形成，则是由于阳光射入水滴经折射、反射，衍射而形成在雨幕或雾幕上的原故。表现为彩色或白色圆弧。按“虹”字读如“洪”，又读为jiāng。湖南、江西一带人读为“降”（近杠音）。常见于雨后开晴之时，公园喷水池边亦常见。上两条卜辞，虽残缺不全，但足以与民间占候俗谚相映证。民间的谚辞是“东虹日头西虹雨”。与卜辞所记相同。可见实有科学根据。

3. 王占曰：“帝佳今二月令雷？其佳丙？不吉……”

4. 贞、生一月，帝其弘令雷。

这两条都有根据：


《洪范五行传》：“正月雷微动。”

《礼记·月令》：“仲春之月……雷乃发声，始电。”

（引自“殷科”）

民间也有“不过惊蛰响了雷，四十八天云不推”的谚语。可见雷与气候关系极大。冬季少雷，惊蛰之后雷声渐隆。


5. 么云，其雨？

“么”字甲文作，为“玄”字的初文。玄为黑色，故玄云即黑云，是下雨的前兆，人们在经验中知道这一气候变化关系，故问卜的目的是明显的验证性质。

6. 辰卜，兄（贞）：今日征（延）云，兹（兹）大雨？（二条引自“殷科”）

延云，即阴云绵延不绝，也是大雨前兆，问卜者也是为了证实自己往日的经验。

再看下面例证。

7. ……（惟）至，又（有）大雨。

（引自“殷科”）

乌龟出洞，有大雨，与前引“蚂蚁封穴，有大雨对看”，可知这正是动物身上观察气候变化，据养龟家说：龟虽然生活在水中，但在一定的时间内需要晒太阳，否则容甲壳生霉菌病，

导致死亡。大雨将至，龟抢先出来晒一下，以备久雨，其理可通。

卜辞中的下候，是一大类，所占比重在至今出土甲骨文数量中，可能只少于“卜祭”一类。以上所举二十余例虽然为数极微，但足以令人看出这么一个事实。占候之辞，并无过多迷信之可言。其中似可进一步分为“不知而卜”与“有所知而卜”这两类。由于古代重视天象变化较之今人为甚，所以他们积累了大量的经验，对气候变化是有所知的。而有应验的卜筮，只是经验的证实与增强；而“不知”一类的问卜，实际上还是为了取得经验，并不重视吉凶。

当然，占候中也有带吉凶判辞的，如：

1. 己卯、吉，

2. 庚辰大吉。（引自“小屯”）

意思不过是己、庚这两天天气开晴，很好而矣，并不一定是吉凶相对的吉。

所以这类卜筮所含迷信成份并不太高。我们认为：凡求证实，并且能得到证实的卜筮，都不能视为迷信。又如下面的例：

3. ……卜，小乙卯 𠄎（惟）幽牛，王受又（祐），吉。

4. 丁巳卜，且丁日不𦵏雨？吉、兹（兹）用，不雨。

（引自“小屯”）

3指用一条深黑色牛祭祖宗，受到了祖宗的保佑，所以很好。

4指祭祖宗（且丁）这天不会遇上雨吗？结果是：吉，兹用、不雨。因为不下雨，这很合于祭祀之用，很好。

这些“吉”，也是赞美某件事的本身，并非由卜筮来决定这些事的未来凶与吉。一遇见卜辞有吉凶字样就认定为迷信，并不妥当。

下面我们再看与占候不同类的卜辞例证。

祈求丰收，在甲骨文卜辞中也是主要内容之一。祈年、祈禾

与受年、受禾不同。前者指事先的祈求丰收，后者指已获得丰收。

1. 庚寅卜贞自毓稔（祈）年，
2. ……酉贞，其稔禾，
3. 稔禾于河（向河神求丰收），
4. ……自上圉稔年（圉为殷之先王开始受祭者）。
5. 北受禾（也有“惠东方受禾”），
6. 不受禾（或作“弜（弗）受禾”），
7. 我受年（又有四方受年等记载），

这些卜辞，除向河神祈禾为迷信外，此外似均为记录性质。

例如四方受禾之例就是某方丰收的记录。至于祈年、祈禾，是表示希望丰收的一种愿望，凡劳动都盼望收成，也不必斥为迷信。

此外，还有些卜辞，也不能算是什么迷信行为。如丰收后，以新谷供祭于祖宗神主之前。例如：

甲午，登粟高且（祖）乙。

辛丑卜，于一月辛酉（祭名），粟登：十二月。

（引自“殷科”）

登粟，即将新粟祭祖宗。《礼记·国令》：“孟夏，农乃登麦；仲夏，农乃登黍；孟秋，农乃登谷”。

对于同在此一土地上劳动过的祖先，在收获后，与之共同“尝新”，也并不是什么迷信。这个风俗，现在农村还相当广泛的存在。第一次割下的稻穗，挂几株在大门口或祖宗牌位前；新米第一次煮的饭，盛一大碗供于祖宗牌位前，正是与祖“共享新馨”之意。

又如在战争前、或灾异（古人不理解的事）前，求祖宗保佑，在心理学上完全有根据可寻。一个人出母胎后，从小就受父母和长辈爱护、抚养长大，因此倚赖父母的心特别强，一代复一代的成为一种普遍心理特征。即算长大成人，甚至自己也

有了子女，一遇到什么困难（如病患、外来危害等），还会失声脱口而出，叫起“娘”来，原因在此。卜辞中如下列一些例，应作如是观。

例如：

1. 己亥卜贞，竹来以召方，于大乙。

因为竹方与召方联合起来进犯，所以向祖宗太乙求保佑。

2. 庚辰贞：日又𠂔（蚀），其告于父丁。

3. 日又𠂔，夕告于田（上甲），九牛。

（引自“殷科”）

这两条是出现了日蚀，古人认为这是大事，赶忙祭告祖宗，后一条还宰了九条牛为祭，可见郑重其事。

在战争前或灾异前进行的卜告祖宗，实与人们情急时叫父母的心理相同。

以上，我们所举各类卜辞的例，都不能视为迷信，或于科学有据，或于人们心理相关。这类卜辞，实开虞翻、京房、管辂等人之“易”的先河。

“易”非卜筮之书，但可用于卜筮；卜筮可以对未知数的事物进行预测，但预测并不乏合于科学和事理、心理的根据。我们突出对古代卜筮的分析，其最大目的，在确定《易经》的科学性，而分割清楚科学与迷信的混杂已久的关系。

上面是从分析卜筮入手，即从否定出发来说明《易经》的科学性。下面，我们将从正面来讨论它的科学性。

第二节 《易经》的世界模式

一、广泛的适应性

通过第三、第四两章的介绍，我们会发觉这么一个问题，

即：《易经》有广泛的适应性。古往今来有不少的科学都能在“易”中找到自己的根据。这不仅是在宏观世界中能普遍看太极生两仪（如阴阳、天地、男女），两仪生四象（如老阴、少阴、老阳、少阳，春、夏、秋、冬），四象生八卦（乾、坤、离、坎、震、巽、兑、艮，天、地、火、水、雷、风、山、泽）等等；在微观世界中也同样存在这种轨迹。如生物细胞中的由每一个细胞都含有两种遗传基因RNA与DNA（即太极到两仪），再由二又各变为四（即嘧啶和嘌呤又各分为四），其共数为八等等，再加上天候和电子计算等现代科学，都是如此的与《易经》的世界模式若合符节。面对这些，我们断然不能归之为“偶然巧合”，也很难成立的说这是由小小的卜筮中，生出的大道理。如果卜筮中真能生出这种大道理来，那么，古代的所谓卜筮，其实质也必定与我们今天所见的不同。换言之，我们不当再叫它为卜筮。

于是，《易经》的世界模式，何以会具有如此广大的适应性呢？具有如此大的普遍适应性的东西，我们能否认它的存在吗？诸如此类的问题就会涌上每个人的心头脑海。

《易经》中所显示的世界模式首先是：

易有太极（元气），太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦衍为六十四卦。

如以数字表示则是：

一生二、二生多。

有了这个本来存在的一（太极或元气），才能生出二（阴阳，天地）来，以至生出万物来。

这就是《易经》揭示的发生发展的世界模式。

所以说“易有太极”的“有”字不能忽视，它是一个肯定词。它肯定了“天地万物生于有”，而否定了老子的“有生于无”。这就为《易经》的科学性和唯物主义精神奠下了基础。

太极是元气，是物；同时也就是存在的一，是物质世界的开始，是一个不可究极的“开端”。连我们今天，科学发达了如此高度，也难以回答出这个问题的究竟。虽然今天的科学已较古人不知进步了多少，但从总体上说，今人的认识还和《易经》一样，只是掌握了世界历史这根长线上的中端，对世界的过去与未来，依然是如此的难以捉摸，难以理解。

“易”不重视生死，重视往来。这最能反映易哲学“物质不能创生，不能消灭”的精神。把时间、空间与自然物联系在一起，是《易经》世界模式的特征之一。

二、“易”模式的第二特征是其一元性

这里的一元性包括两个内容：

第一，从太极（元气）一分为二言，一阴一阳，从阴阳二气的运行而言，为一动一静；从阴阳二气形成的最大实体言，为一天一地；从四象言，为一寒一暑；从八卦、六十四卦的原始言，为一刚一柔；从人言，为一男一女。“阴精阳气，聚则为物，神之伸也；魂游魄散，散而为变，鬼之归也。”（朱熹《周易本义·系辞》注）以元气贯彻始终。聚气成为万物，是神（精神妙化之意）的扩展发扬；气散为变，变言万物复归于气。气之散与聚，都是气之变化。“神鬼”二字，在此迷信成分，只不过说的是聚散变化而已。

以“气”以贯之，这是一元化的主体。气是物，所以“气的一元化”，就是“物的一元化”。

第二，从太极的一分为二以生两仪，是第一层次，卦画表现为“—”“--”；第二层次，则在“—”“--”之上各加一阴一阳，卦画成为☯，☲，是为四象……以下可准此进行以生八卦与六十四卦。可见这是一个多层次的一分为二的过程。但每一层次的被分对象为一，而分出对象为二是不变的。这表

明无论经过多少层次的分割，必从“一”开始，这是一个始终存在的“一”。这个“一”，就是“物质无限可分”的特质，是唯物论的根基所在。物质的不能创生，不能消灭的原则，也体现在此。《周易·系辞》所谓“夫易，圣人之所以极深而研几（幾）也。唯深也，故能通天下之志；唯几也，故能成天之道；唯神也，故不疾而速，不行而至”。

深，是层次无穷；几，是微妙变化。

“易”世界模式第二个特征“一元化”表示：“1.世界是物质的。这是对上列第一个特征的肯定，也是本特征一元化的起点；2.物质是无限可分的。这是《易经》揭示的人类认识世界的方法，通过逐层划分，而逐层深入，以穷究“几微”。

三、“易”模式的第三特征是“有序性”

所谓“有序”的含义是什么？

有序，对自然界来说，指组成万物各要素之间的联系形式。与“有序”对立的是“无序”。所谓有序，是指物内部自我组织过程与方向的有秩序、有规律；无序，则与之相反。

在物理学与生物学这两个领域中，十九世纪就有序与无序这一问题上，出现过完全不同的意见。

热力学第二定律认为：“过程只能自发地向熵极大，即无序程度极大的方向演化。”

达尔文《进化论》认为：“生物的进化总是从简单到复杂，从低级到高级，从有序程度低的生命组织到有序程度高的生命组织。”

前者的过程与方向，是走向无序；后者则是走向有序。

按照热力学走向无序的理论，并把它应用到无限宇宙中去，就会导致这么一个结论：宇宙中一切有规律的运动，都要转化为无规则热运动，热量又势必会自发的由高温物体流向低温体。

这样，必然要出现所谓“热寂”结果，世界将是一个热量均匀没有任何差异的物体。恩格斯在《自然辩证法》中一针见血的指出：“热寂”说的缺点在于不认识“能量可以转化”的规律，“放射到太空中去的热，会通过某种途径转变为另一种运动形式”。因此，热力学遇到了严重挑战。

著名物理学家薛定谔在《生命是什么？》一书中说过，生命之所以能存在，要靠从其周围环境中不断吸收“负熵”。“耗散结构论”对此作了进一步的研究。这一理论认为：

一个开放系统中熵的变化可以分为两个部分：其一是系统内部的熵产生；另一是从系统外部进来的熵流。根据热力学第二定律，熵产生为正，熵流则可正可负。在物质与能量交换过程中，如果外界能向系统提供足够数量的负熵流，那么，系统内总的熵变化就可以为零。因而这个系统便能维持原来的有序状态，活下去。如果继续增加负熵流，系统会更加有序，新的生命有序结构有可能产生。这一结果与热寂说正好相反。

当然，我们在此处只是根据一些科学家的意见介绍这种分歧的存在，并无意参与分歧的争论。对上述两种情况要作出结论，为时还早，需要科学界的进一步努力。

《易经》描述世界发生发展的过程与方向是非常明显的。但在具体反映这些过程的实际状况，它却是在无序与有序相结合的状态中走向有序的总方向。

热力学的第二定律并非全无是处。它可以在平衡态或平衡态附近能发生它的理论作用。而远离这种平衡状态的领域，系统就不稳定。耗散结构的理论，就是在远离平衡的条件下建立起来的。

“热寂”说与“耗散结构”的主要不同在于：

前者是孤立的平衡条件下的低熵有序结构（如结晶体），其过程与方向是趋近于定态、平衡态，导致原来的有序结构的

破坏；

后者是在远离平衡的条件下，热力学不稳定性上，自我组织起来的结构，它要依靠外力，是开放的系统，其过程与方向，趋向于变化，从无序趋向有序。

《易经》总体上是一个有序的开放系统。它的过程 and 方向，充满着变化和活力。它极为明显的表现出它的每一层次的发展中的有序性。“易”所表现的发展方向又是无限的，并且总是趋向更复杂，更高级、更新的境域。在“易”学中只有“生生不息”的运动、变化与发展，而没有寂止，固化与僵死。这在宏观上使得“易”与“耗散结构理论”更为接近，离“热寂说”更远。

如果我们深入“易”的内部结构，发现它的平衡与不平衡同时存在。

在平衡的一方面：

“易”的每一次变化都是一分为二，不会出现三分或多分。每一次的分二活动，又都是在阳爻上生出一阴爻，一阳爻；在阴爻上生出一阳爻、一阴爻。……直到六十四卦都无不如此。显得有秩序、有规律、很稳定。

在不平衡的一面：

乾坤两卦，阴三爻、阳三爻，最为平衡。此外的卦变数计为：一阴一阳的卦数为十二；二阴二阳的卦数为三十；三阴三阳的卦数为四十；四阴四阳的卦数为三十；五阴五阳的卦数为十二。

从六爻看：剥卦一阳而五阴，复卦一阴而五阳。在一阴一阳的范围内，类似剥、复二卦的情况共各有六卦，不是阳占绝对优势，就是阴占绝对优势。二阴二阳与四阴四阳，相同，五阴五阳与一阴一阳相同，都是或者阳胜阴劣，或阴胜相劣。只有三阴三阳一类，阴阳之数相等，旗鼓相当。

由此可见，在“易”的内部结构中，有平衡，也有不平衡。二者的互相为用，然后走向有序的发展方向。我们的这一说法，可以在“易”的内部找到证明。

六十四卦从乾、坤二卦开始，中经许多变化，最后到既济、未济二卦为止（这是《周易》的卦序）。

乾坤二卦是父母卦，它们的特点是：乾，万物资始，首出庶物；坤，万物资生，厚德载物。故称乾坤“为易之门”，即这一系统发生发展过程与方向的开始。

既济卦的卦画为 ☵，下离上坎，表示事物之既成；未济卦的卦画为 ☲，下坎上离，表示事物之未成。二卦卦画卦情，正好相反。

既济，火在水下，水火互相为用。六爻皆得其位（一、三、五阳爻，二、四、六阴爻），所以表示事有成。

未济，水在火下，二者不能互相为用。六爻皆不得位，故于事无成。

既济六爻得位，是有序状态，水火二者互相为用，正是由乾坤二卦的开始资生万物，以至万物有成的全过程。

未济六爻失位，是无序状态。作为六十四卦之末，自有它独立的内容。自乾坤至既济，由事物始生到成功，作为一个系统的过程已经完程。到了未济，是表示新一层次的即将开始，六爻失位正是从无序中将会出现有序，等到新层新系统的出现，又将逐步发展为新的有序，出现新的阴阳组合。未济卦所反映的情况与阴极阳生、阳盛阴生的变化情况相似。

朱熹《周易本义》注《序卦·未济》云：

“物不可穷也，故受之以未济终焉。”

正是看透了未济在六十四卦的特殊地位。以未济终，指六

十四卦作为系统过程的结束：“物不可穷”，则表示“生生不息”的新系统、新过程又开始。

上面我们介绍了《易经》的世界模式，以及存在于这一模式中的三大特点。

第一个特点，说明“易”世界模式的具体内容为时间、空间与物的综合；第二是说这个模式唯物论的思想的一元化与认识客观世界上方法上的一元化；第三个特点，是这个模式内部结构的趋向于有序性。这个模式有没有缺点？肯定有，我们暂不讨论。理由是，我们对它的认识还很不够。下面讨论第三个问题。

第三节 规律

一、“理在物中，即物见理”

《易经》既然为后人提供了一幅世界发生发展的模式，当然要接触到这个唯气一元化的世界的规律。“易”为阴阳变化之学，谈到它的规律，二千多年来，易学家们争辩甚多。其中主要的一条恐怕是“理在物中，即物见理”，与“理在物外，理先于物”的认识分歧。与这一条有联系的是天地万物“以无为本”还是“以有为本”的问题。

关于第一条，我们服膺于“理在物中，即物见理”的主张。从上举生物细胞学、宇宙起源学等实例来看，离开了物，就什么“理”也不存在。唯物论学者对此发挥已多，不再多说。

第二条，前文也已谈到，我们认为“天地万物生于元气”（哪怕是最稀微的元气），实际上还是生于有。“天下万物生于有，有生于无”的进化过程，为哲学史上有名的论题，但自古至今，谁也没有解决过“有”如何“生于无”的问题，即“无”如何

能转化为“有”的依据是什么？西方一些哲学家（如“杜林”等），把“无中生有”的原动力归之于上帝。如同钟摆的来回运动一样，由上帝推动了第一次，以后就永恒的运动下来了。这个观点，已被恩格斯驳斥得很彻底，没有什么市场了。中国古代哲学家没有按杜林的思路去想，却提出自然之理的见解，虽高出杜林等一筹，但同样未能解决“无”过渡为“有”的桥梁问题。

近年来，英国科学家霍金等人倡导一种宇宙创生的量子理论，并且还设计了一个模型，以表示宇宙能从无中生有”。但还仅仅是玩具似模型，没有任何实际测试可言，“无中生有”的问题并没有解决。

二、生生之谓易

在上述基础上，我们来论“易”的规律问题。

《易经》所揭举的一条规律是：

生生之谓易。

这是一条有高度概括性的世界最根本的规律。它与“易”的世界模式同样具有普遍适应性。

在这条总规律下，还有两条规律：其一是流行的规律，其二是对待的规律。这两条规律本是朱熹提出来的，我们把它搬过来，一方面对朱熹的归纳表示拥护；另一方面，我们觉得这两条又是“生生之谓易”这条总规律的两个方面。只有它们所反映出来的特性，才能使“生生之谓易”的内容更加丰富，更能概括宇宙间万事万物、乃至宇宙本身的最本质的东西。虽然我们谈这两条规律时，不一定是照搬他的理论，但他有很多见解却值得我们尊重。

“易”的总规律是“生生不息”。

我们先看《周易·系辞上》提出有关问题时的章法：

生生之谓易；成象之谓乾，效法之谓坤。极数知来之谓占。通变之谓事。阴阳不测之谓神。

历来对此段断句，在“生生之谓易”下，无作“：”冒号者，因为人们往往忽略了“生生”一语的概括性和它的总规律性。而且古无冒号，故易使人忽略此句的总摄作用。

“生生之谓易”。

荀爽注云：“阴阳相易，转相生也”。

朱熹注云：“阴生阳，阳生阴，其变无穷，理与书皆然也。”

这些注大体上都对，但都不全面。这句话最少含有三个内容：

其一，“生生不息”，是宇宙发生发展历史的概括。阴阳消长，万物化生，日月推移，亘古如斯，全概括于“生生”二字之中；

其二，阴与阳在既相对立，又相转化的条件下，以推陈出新；

其三，“生生不息”，为自然之理，《周易》所说的“易”，实言自然变化，故二理相同。朱熹说“理与书皆然也”，指的是“圣人造易，与天地准”的同一精神。

有人以为：“生生”一语，是针对同书同节的上句“日新之谓盛德”而言的。我们认为不然。“生生”一语以上的文字，是为解释和阐述“一阴一阳之谓道”而作；以下文字，则为解释和论述“生生”一语而作。前者论“道”，后者论“易”，界限分明。前者言“道”，抽象而宏观；后者言“易”，具体而有范围。

“生生”之下，接言“乾坤”（与“道言阴阳”有别），言“占”，言“事”，言“神”，都属于“易言变化”的内容。“生生之谓易”，不仅是对“易惟时变”的本质揭露，还表明易通过一乾一坤（两仪）等变化来反映阴阳不测的神妙。

“天地之大德曰生”。(《系辞下》)

“天地絪縕，万物化醇；男女构精，万物化生。”(同上引)

“夫乾，其静也专，其动也直，是以大生焉；夫坤，其静也翕，其动也辟，是以广生焉”。(《系辞》上)

除这些外，最能说出“生生不息”总规律性的还是“是故易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”那一段话。没有“生生”，天地不生，四象不成，八卦不神。古代易学家们正是从宇宙的自然化生运动中，摸索出了这条无处不如此，无时不如此，无物不如此的共同脉搏。认识到这就是世界的总规律。下面谈谈我们把“生生不息”，当作总规律的理由：

其一，宇宙是从“有”开始。“有”就是存在，就是物，也就是元气。因而，也有了物质的“生生不息”运动，才有了生化、生成、生命等等。有位科学家说得好，无论是说天地万物生于有，或者天地万物生于无，都是一种假设，都很难找到在这个世界之外的证明。不过，我们认为“易”提出的“生生不息”的规律，却是与“生于有”的说法相符合的。从理论上说，如果把无与有作为一对矛盾，既然“无中可以有无”，“有”当然也可以转化为“无”。有了无，就有了热力学第二定律中所说的“热寂”现象的出现；就有了停止和断绝，等与“生生不息”规律相反的状况的发生。“易”学中不承认世界会转化为无。“易”不重视生死，只重视来往与转化，足以证明，“易”认为：宇宙之大，苍蝇之微，无一不是在“生而化，化而生”的过程之中。化是潜隐与转化；生是推陈而出新。

其二，“生生不息”的规律，反映了中国古代“易”学家们把天地万物“生而化，化而生”的变化过程与时间的节律统一起来的深刻认识。

《吕氏春秋·圜道》云：

日夜一周，圜道也。……精行四时，一上一下各与遇，圜道也。物动则萌，萌而生，生而长，长而大，大而成，成乃衰，衰乃杀，杀乃藏，圜道也。

引文中的所谓“圜道”，指时间的“春去秋来”，“朔望相继”，“夜以继昼”的周行运转。我们这里搁下那些对时间圜道论的各种议论（如“时间有无终始”，及“圜道论即循环论”等）不谈，着重提出在中国古代天文历法学具有高度成就的基础上，易学家们把万物的萌、生、长、成、衰、藏，而后再转化的序列与时间的节律密切结合在一起（这一点，前面已介绍过）。所谓春生、夏长，秋收、冬藏，正是这种结合的概括。《素问·四气调神》云：“故阴阳四时者，万物之终始也，死生之本也。”（按：此处所言“死生”，乃从医学角度而言）很扼要的指出了这种结合。

我们还可以从六十四卦中找到这种两相结合的内证。如：

屯卦彖曰：“雷雨之动满盈，天造草昧”。

焦循注云：“屯者，天地造物之始也。造物之始，始于冥昧，故曰‘草昧’。”

尚秉和注云：“造，始也。草，杂乱。昧，冥昧。”

而崔憬注“屯卦·彖”曰：“屯，刚柔始交而难生”云：

十二月，阳始浸长而交于阴，故曰刚柔始交。万物萌芽，生于地中，有寒之难，故言难生。

由今三人所注大体相近，惟以崔憬所言结合节气，最为具体。

又屯卦之后为蒙卦。

《周易·序卦》云：

……盈天地之间者唯万物，故受之以屯，屯者，盈也。屯者万物之始生也。物生必蒙，故受之以蒙。蒙者，物之稚也。

故干 注“蒙”云：

故蒙……于消息为正月卦也。²正月之时，阳气上达，故屯为万物之始生，蒙为万物之稚也。

屯为十二卦，象草木萌芽于地下；蒙为正月之卦，象草木已长出地上而未壮大。

还有中孚卦也是象草木初生时，破孚甲而出之状。（按孚甲，指物种处于莢中）

由上述可知，时间不能脱离具体事物的运动变化而存在。万物的生生不绝与时间的伸展延舒相表里。中国古代把一年分为四季，分为十二月与二十四个节气，并不是把自在的时间作出人为的分割，而是根据万物随着时间的进程所反映出来的疾徐起伏，摸索得出的时间中的节律。

所以，《易经》提出的“生生不息”的总规律，是物与时间相统一的运动的轨迹。物是永恒的、时间也是永恒的，把两个永恒包摄于一条规律之中，这就使得“生生不息”规律具有无边的适应性与无穷的生命力。

“方以类聚，物以群分”。天高地卑，东南西北，是物的方位表现；金木水火土，有生无生，是物以群分的表现。

“易简而天下之理得矣”。有人认为“易简”的表现在止有阳爻“—”与阴爻“--”长短两根线条上，这当然是对的。但把“易简”的精神、实质反映得最具体、最全面和最完美的是“生生不息”这一条规律。四个字把“上下四方为宇，古往来

今为宙“概括一尽；把天地万物概括一尽，把“易为时变”概括一尽。

《周易·系辞下》云：

“易”曰：憧憧往来，朋从尔思。

“憧憧”，《周易·咸卦》“九四”，京房“易”作“憧憧”。刘岷注：“意未定也。”王肃注：“往来不绝貌。”马融注：“行貌”。归纳起来，“憧憧往来”的意思是：古往今来的人很多，思想意识都各不相同。

下句“朋从尔思”，有人释“朋”为“朋友”，作为尔（你）的对立面讲，似欠妥。按“朋”字为古文“凤”字。《说文》云：“凤飞，群鸟随以万计，故以为朋党字。”说明“朋”有“群”字之义。《尚书·夏书》有“朋淫于家”一语。孔安国“传”：“朋，群也。群淫于家，妻妾乱用”，可证。又“尔”字，即“爾”“汝”字，今通作“你”，为人称代词。又可作“如此”解。例如“聊复尔耳”一语，译成今语，犹言“如此而已”。又“从”字与“從”字同。《说文》：“从，相听也。从二人。”按“从”为会意字：二人相顺为“从”；二人相背为“北”。所以“从”字可以作“顺”字解释。“朋从尔思”一语，可以解释为：众人都顺从“如此”去思考或思索。“如此”，即指下文的“天下同归而殊涂（路），一致而百虑”。王弼注云：

天下之动必归于于一。

王又云：

夫少者得，多则惑。涂虽殊（不同）其归则同；

虑（思虑）虽（多），其致不二。苟识其要，不在博求，一以贯之，不虑而尽矣。

王弼此注，可称超出诸家。他说“同归于一”的一，就是《易经》的阴阳变化的规律。故《系传》在“一致而百虑，天下何思何虑”之后，又全力阐述“日往月来”、“寒来暑往”、“屈往伸来”的变化诸状，以证明作为现象则万；作为规律则一。

将“憧憧往来，朋从尔思”全句译成今文，则为：古往今来的人很多，思虑也各别，但都必须顺从“易”的规律去思考。

所谓“殊涂同归，一致百虑”，实际上只不过是“易简而天下之理得矣”的注脚。

从上引《系辞》来看，所谓“日月相推，而明生焉”，“寒暑相推，而岁成焉”；“屈信相感，而利生焉”等实际上还是说明“生生”二字。“生明”、“生利”自不必说，连“岁成”也同样是这个意思。按甲骨文“岁”字（本作“歲”）作“𠂔”，象一件装有木柄的半月形收割工具，就是今天农民所用的镰刀。半月形上的两点，是穿绳子用的孔，以便通过绳子将刀紧缚在木柄上。古人用“岁”去割稻穗，所以到收获之时就为一岁。陈梦家先生认为殷人一年有两次收获，故一年有两岁。由此可见“寒来暑往，以成岁焉”，也是指“有所生”。

如上述，我们认为《周易·系辞》下，第四章从“易”曰开始至“屈信相感而利生焉”为止，是对“生生不息”规律最好的描绘。因为：日月指阴阳，寒暑指四时，屈伸指万物变化，把阴阳、四时与万物，综合在一起加以阐述，是《系辞》这一章的概述，在此以后才分别谈到一些卦，如困卦、解卦、噬嗑等等。“憧憧往来……”八字虽见于咸卦九四爻辞，但系辞所释，远比该卦爻辞所释要博大高明得多。咸卦九四爻辞，察其原意及其与上下文关系，仅指人身、或男女相感而言，并无《系辞》

所言的博大高明之境。

以上，是对“易”总规律的阐述。

下面，谈谈与“生生不息”以同来的另外两条规律。一是流行规律，二是对待规律。

关于流行规律

在《周易》内，“流行”就是“变动不居，周流六虚，上下无常”之意。

“‘易’只言往来，不言生灭”。明末清初的唯物论思想家王船山对此作了许多有益的发挥。

什么叫做“来”？他认为“自虚而实”谓之“来”，什么叫做“往”？他认为“自实而虚”谓之“往”。王从《周易·系辞》的“日月往来明而生，寒暑往来而岁成，屈伸往来而利生”的原则出发，把万物荣枯、新故、隐现等等归之于“往来相乘而迭用”。他在《周易外传》中说：“天地之间，往来不息。”进一步他又指出：“来”者为“生”，“往”者为“化”。他在《周易内传》中又说：

以此知人物之生，一原于二气至足之化；其死也，反于絪縕之和，以待时而复，持变不测而不仍其故尔。

王的这一段话，包含着深刻的内容。

第一，他认为人与物生于阴阳二气至足之化，死，不过是归原于絪縕元气。也就“自虚而实”为生，“自实而虚”为化的表现。气成万物为来，为生，万物复归于气为往，为化。可见王船山的实，指有万物形态而言，虚，指元气而言。

第二，“万物复归于气”之后又如何呢？“以待时而复”，即等到一定的时间，气又将由“虚”而复于“实”。他为了怕后人误

会，以为“人死了，等到一定时间又将复活”，所以他补充说“持变不测而不仍其故。”“气复变实”是原则，但变为什么，则是不可测的，但决不“仍其故”，即不会“仍复其本来面目”，意思是说这些元气又将生成为别的新东西。

所以王船山赞叹，这就是所谓“天地之大德日生”。

元气说，在中国哲学史上并非自王船山开始，但他的元气理论确有超过前人之处。王廷相的“元气种子说”亦有独创之处。王廷相在《雅述》上中云：

天地未形，惟有太空，空即太虚冲然元气。气不离虚，虚不离气，天地万物之种，皆备于内，一氤氲萌孽而万有成质矣。

王廷相这一理论有两点超越前人之处。其一是“气不离虚，虚不离气”之说，与当代西方“虚空论”相近。西方科学家认为：虚空并非绝对的无，而是存在着稀微的气。虚空不仅存在于物质的周围，也存在于物质的内部（如原子的内部）。其二，元气种子说，与生物细胞遗传基因说相近。但与王船山比，后者则又有进一步的创新。

船山以为：

阴阳，太极之实体，惟其富有充满于虚空，故变化日新，而六十四卦吉凶大业生焉。阴阳之消长，隐现不可测，而天地人物屈伸往来之故尽于此。知此者，尽“易”之蕴矣。（《张子正蒙注》）

这一段引文中指出，阴阳二气的变化有两个特点：一是惟生，二是惟新。“惟生”，正是“生生不息”之旨；惟新，说明万物处于不断的新陈代谢过程之中。他在同书中又说“荣枯相代

而弥见其新。”船山反对“守旧”，他在《思问录外篇》中说：

守其故（旧）物而不能日新，虽其未消，亦槁而死。不能待其消之已尽而已死，则未消者槁。故曰“日新”之谓盛德……

所以船山认为“生非创有，死非消灭”，是自然转化，推陈以出新。

船山元气论比王廷相又进一步的地方，是他的“絪縕说”。

按“絪縕”之说，本见于北宋五子的张载。张在《正蒙·太和》中说：

太和所谓道，中涵浮沉、升降、动静相感之性，是生絪縕、相荡、胜负、屈伸之始。

张笔下的“絪縕”，属于太和范围内的东西，并且与“浮沉”为相对语。先有浮沉……之性，然后才生出“絪縕”……等来。

王船山《张子正蒙注》中提出的絪縕就不同了，他说：

絪縕太和，合于一气，而阴阳之体具于中矣。

同书又说：

絪縕，太和未分之本然，相荡，其必然之理势。胜负，因其分数之多寡，乘乎时位，一盈一虚也。胜则伸，负则屈。胜负屈伸，衰王（旺）死生之“成象”，其始则动之机。

故王船山的“絪縕”，并非浮沉等生出之物，它是“太和未

分之本然”，并且“是故絪縕而化生(《思问录内篇》)，可见絪縕具有哲学上物质的性质。他认为“天地之间流行不息，皆其生焉者也。”(《周易外传》)

到底什么是“易”所说的“絪縕”呢？王船山反对庄子的“生物以息相吹”之说。他认为：

升降飞扬，乃二气和合之动几，虽阴阳未形，而已全具殊质矣。生物以息相吹之说非也。此乃太虚之流动洋溢，非仅生物之息也。(《张子正蒙注》)

絪縕是一种特殊的质，在阴阳(天地)未成形之前就已经存在，又是阴阳二气和合到一起的动机，它流动洋溢于太虚之中。看来船山所谓的“絪縕”，并非指“气”的实体，而是指元气所含的健顺、生化、流动、洋溢的元气之性。故在《张子正蒙注》中他又说：

絪縕太和，合于一气，而阴阳之体具于中矣。

气与性和合为一，则天地万物生。

船山絪縕说的进步性，在于他指出元气具有自己健(刚)顺(柔)，生(来)，化(往)，流动(流行运动)，洋溢(富有而无所不在)等特性。不足的一面，他既言絪縕、太和，合于一气，而阴阳之体具于中矣，那么是否絪縕、太和二者也有不合为一体之时呢？如果有，则岂不“性”可以离开气而独立存在，成为“理在气外”的理气二元论。如果无，则又何必言“天下之万情、万变，而无非实。”因为“气，其所有之实也，”王船山已作了肯定。而“万情、万变”，也不能与气之性没有关系。

但王船山毕竟是个唯物论哲学家，在《周易外传》中提出

了所谓“生化之理”。他说：

太虚者，本动者也。动以入动，不息不滞。

这就“流行”规律的最好说明。

他在《思问录内篇》中又说：

太极动而生阳，动之动也；静而生阴，动之静也。

回到“太极生两仪”上来，还是决定一个动字。这个“动”，是元气之动，是阴阳之动，也就物本身的内在的动。

细缊不息，为敦化之本。（《张子正蒙注》）

正是指的“生生不息”，为敦促变化的根本。

朱熹在《易学启蒙》中说：

周子（周敦颐）所谓太极动而生阳，动极而静，静而生阴。静极复动，一动一静，互为其根，分阴分阳，两仪立矣。

朱熹把动静与变化联系起来。他在《朱子语类》中说：

变是自阴而阳，自静而动；化是自阳而阴，自动而静。渐渐化去，不见其迹。

朱熹这种动静变化之说，其特点是指出了“变”、“顿变”（即质变）；化为渐变（为量变）。但缺点是在他的“太极为理”

这一根本上。这就是朱熹与二王根本分歧之处。

朱熹提出“流行”这个概念，他在《朱子语类》中指出：

阴阳有个流行底，有个定位底。一动一静，互为其根，便是流行底，寒暑来往是也。

这些说法是不错的。但是朱熹在注本节首引《周易·系辞》“变动不居，周流六虚，上下无常”中的“六虚”时却不一定可靠。他在《周易本义》中注云：

周流“六虚”，谓阴阳流行于卦之六位。

在朱看来六虚即卦之六位。

近人徐志锐又以为六虚即六位，即卦之初二三四五上。但与六爻有区别。

因此对六位、六虚、六爻，如何分别，未免有点混淆不清，下面谈谈我们的意见。

意见之一：“六位时成”的六位，并非指所全部六十四卦的六爻，而是仅指乾卦的六爻。

“太阳终始，六位时成”。见于乾卦“彖曰”。

王弼注：“大明手终始之道，故六位不失其时而成。”

侯果注：“大明，日也。六位，天地四时也。六爻效彼而作也。大明以昼夜为终始，六位以相揭为时成。言乾乘六气而陶冶变化运四时而统御天也。故曰时乘六龙以御天也。故《乾凿度》曰：‘日月终始万物’，是其义也。”

庄忠祿以为：此二句总结，大明晓乎万物终始之道。始则潜伏，终则飞跃，可潜则潜，可飞则飞，是明达乎终始之道，故六爻之位，依时而成。若其不明终始之道；应潜而飞，应飞

而潜，应生而杀，应杀而生，六位不以时而成也。

各说之中，以庄忠叔最为清楚，与各家之说亦无甚相违之处，故可以信从。乾卦中的六位，指的是纯阳六爻，也就“时乘六龙以御天”的六龙。

意见之二：

六虚又是什么呢？先看原文：

“易”之为书也，不可远。为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要。……

虞翻注“六虚”云：

变亦动行。六虚，六位也。日月周流，终而复始。故周流六虚，谓甲子之旬，辰为虚，坎戌为月，离巳为日，人在宫中，其处空虚，故称六虚……。

这是从“纳甲法”的角度看六虚。

王弼注“不可为典要，唯变所适”云：

不可立定准也。变动贵于适时，趣舍存乎会也。

可见“六虚”与乾卦所指“六位”，有些分别。乾卦六位仅指纯阳六爻，而六虚则指有日有月，有刚有柔的周流六位，“变动贵于适时”，则可阴可阳，可刚可柔，不以纯阳为专一对象。

究竟六虚指什么？侯果以为指“天地四时”。也很有理。但我们认为似指“上下四方”。

《三论》云：

四方上下为宇，古往今来为宙。

《东京赋》“威震八隅”。下注云：“八方区宇也。《易·系辞》有“上栋下宇”。中国古代以屋来比喻天地，有“上栋下宇”，就

有四面墙壁。上下加上四方，对整个空间言（从人生活在地球上出发）就是“六虚”（六方并无实体可言）。《东京赋》注的“八方区宇”，指八个方位。时间与方位，在“易经”中是两个重要概念，也就是所谓“时空观”。

《系辞》中有三个“易之为书也”的下文语句。以上谈的是第一个及其内容。综观它的全文，所说都是宏观的内容，即从“易书”之“道”出发，描绘“易道屡迁”的最大特性。自“变动不居”到“唯变所适”，只是对“屡迁”的具体阐述。从“其出入以度”到“道不虚行”，则是对人事而言。说明上述“易道”，能使人们外内知惧，明于忧患，如同在父母面前一样。

《系辞》中第二个“易之为书也”，则在第一个之后，相隔不远（按《周易本义》一个在《系辞》下第七章，一个在第八章。另一个在第九章略去不谈）。先介绍一下原文：

易之为书也，原始要终以为质也。六爻相杂，唯其时物也。其初难知，其土易知，本末也。初辞拟之，卒成之终。若夫杂物撰德，辨是与非，则非中爻不备。……二与四，同功而异位，其善不同，二多誉，四多惧，近也。……二与五，同功而异位，三多凶，五多功，贵贱之等也。……

首先要注意的是“原始要终以为质”的“质”字。它很明显的指出这节所变的是“易书”的实质问题。

干宝注“易之为书也”云：“重发‘易’者，别殊旨也。”意思是说这节的“易之为书也”与上一句不同。此句重提，重在“旨趣”、“殊义”上的发挥，与上句谈论一般宏观理论大有分别。王弼注云：“质，体也。”虞翻注云：“质，本也。”二人共同指出：本节所谈为八卦本体问题，我们只要仔细辨别两节原文，就明

显的可以看出：第七章所谈，乃宏观以论易书所揭举的规律（道），及其与人事的关系，第八章所谈，则专就卦与卦的爻位而言。

“六爻相杂”，指阴阳之爻相杂。其初难知，其上易知，指初爻与末爻。中爻指六爻中的二四爻与三五爻。“二四同功而异位，王弼注：“二四，同阴功也”。“三五同功而异位”，王弼注：“三五，同阳功也。”

一览便知，第八章所谈，均为卦爻的实质问题。

据上述，我们肯定第八章所说的六爻，并非第七章所说的六虚。其阙有问题的“大小”和“虚实”的不同。并且也不是指的初二三四五上等六个爻位。因为先有卦的六爻，后才有卦之六位。以爻而生位，非以位而生爻。第八章所说的“位”也是卦的本体问题。它不能与乾卦的“纯阳六爻”混为一谈，又不能与第七章的“六虚”混为一谈。

又《系辞》下第九章也有“易之为书也”这句话，其中有“兼三才而两之，故六。六者非它也，三才之道也，”等等。

这里的所谓“六”，指重卦六爻，以上二爻为天，中二爻为人，下二爻为地。表示天地人三个层次。每个层次之所以用二爻，因为八卦本为三画，已表示三才之象。三画卦既重为六画卦，所以由一画重为二画，以示三才，就为理所当然之事。可见这里的六，也有它独立的含义，也不容与上述二者相混。

根据以上分析，我们认为朱熹注“周流六虚”等语似有欠妥之处。《系辞》下第七章所云乃是对“流行”规律最佳的描述。其意义决非指一卦六爻而言。

什么是“流行规律”呢？我们的想法是：

反映和时间伸延相一致的、事物的运动和发展的规律就是《易经》中的流行观。这种流行虽然成为‘S’形行进，但不滞不停，不断不绝。

三、对待规律

朱熹在《朱子语类》中对程颐的只讲“流行”感到不满。他说：

伊川言易变易也，只说得相对底阴阳流转而已，
不论错综底阴阳交互之理。言易须兼此二意。

朱熹认为易讲阴阳变化，有两个要点：一是变易，便是流行；二是交易，便是对待。他认为讲易只讲“流行”还不够，必须同时要讲“对待”。

“对待”，在朱看来便是“一个道理的两端”。“如阴阳有相对而言者，如东阳西阴，南阳北阴是也。”（《朱子语类》）朱进一步认为“阳中有阴，阴中有阳，便阳往交易阴，阴来交易阳，两边各各相对。”（《朱子语类》）

朱熹既承认事物各有两端，但可喜的他又认为阴阳两端还互相交易之时。他认为《伏羲卦方位图》（见本书前列）与《文王六十四卦横图》（见前列）就是根据“对待的交易”进行安排的。在这两种安排中反映了阴阳二气“相反相成”的规律。从《伏羲八卦方位图》看：

乾三坤 三 相对，其卦画长短数为九；坎三离三相对，卦画总数为九；

以下巽三震三，艮三兑三皆相，卦画之数都是九。

《文王六十四卦横图》也是如此。从乾坤屯蒙开始，至既济、未济结束，都是两两相对。他在《朱子语录》中又说：“阴阳论推行底只是一个；对峙底，则是两个。”意思是作为一气流行来说，“天地之间，只是一气”，对立起来，就“分而为二”。

以上就是朱熹的“对待”思想及其有关的论述。

把一分为二，以至无限可分，理解成为是的流行，是对的；把合二而一，理解为出现新的层次，生出新的事物，也是对的。

不过，中国古代哲学对于两个对立物如何进行由分而合，却有较为复杂的内容。我们来看《周易·说卦》第二章云：

天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射。
八卦相错，数往者顺，知来者逆，是故易逆数也。

邵雍以为，这是指的伏羲八卦。他说：

乾南、坤北、离东、坎西；兑居东南、震居东北值
巽居西南，艮居西北，于是八卦相交而成六十四卦，
所谓先天之学也。

引文的后一段，朱熹注云：

起震而历离兑，以至于乾，数已生之卦也；自巽
而历坎艮以至于坤，推未生之卦也。易之生卦，则以
乾兑离震巽坎艮坤为次，故皆逆数也。

关于后一段留在以后谈。此处只谈前一段的内容。

伏羲八卦代表八种自然事物。它们之间进行分合却并不一律，值得我们重视。

关于天地定位

这是指乾、坤两卦。有人认为“定位，定一上一下之位，天在上，地在下。”如依邵雍所讲，在乾在南，坤在北。在南为阳，在北为阴，与上下无关，定位应当是定阴阳之位。李鼎祚认为“乾坤，五贵二贱，故定位也”。“五贵”指阳第五爻得位得正，为帝王之尊，故贵；“二贱”指阴的第二爻虽也得位得正，但与阳爻五相比，阳五贵而阴二贱。李氏所云，封建思想浓厚，故不足取。倘从《易经》“以道阴阳”这一原则出发，乾坤二卦实为讨论阴阳二气关系。荀爽注《系辞》“有亲则可以，有功德可大”云：

阴阳相亲，杂而不厭，故可久也。万物生息，种类繁滋，故可大也。

据荀爽注，则阴阳二卦的分合，是通过二气相亲来实现的。

关于山泽通气

李鼎祚以为“艮兑同气相求，故通气。”

《说卦》第四章云：“兑，正秋也，万物之所说（悦）也”。又云：“艮，东北之卦也。万物之所成终，而有所成始也，故曰成言乎艮。”兑为秋天，位在西方，万物至秋而收；艮卦位在东北，万物由秋收而冬藏。由阴气至冬而尽，一阳既生，故终结万物，又能始生万物。所以说山泽通气。表现为卦画为兑下艮上☱，中有三阴相通，三阴尽，而一阳生，卦象分明可见。

故知兑艮二卦的分合，是通过二气相求来实现的。

关于雷风相薄

雷指震卦，风指巽卦。马融注：“薄，入也。”郑康成同此。陆绩注：“相薄，相附薄也。”按“薄”字音“博”，迫也。与“搏”字音同义近。故“薄”有搏击之义。“雷风相薄”，似为雷仗风威，风乘雷势，以相搏击。

孔颖达注《说卦》右第五章“雷风不相悖”云：“上言雷风相薄，此言不相悖者，二象俱动，若相薄而相悖逆，则相伤害，亦无成物之功。明虽相薄，而不相逆者也。”

孔意以为雷风虽相薄（搏）而不相悖逆，故能成物。所以二卦是明（形象上）虽相薄，实际上相成而不相悖逆。孔看到了雷风相薄是二卦分合以生万物的途径之一的这一道理。

所以，震巽二气是通过相搏击以实现分合的。

关于水火不相射（音亦）

陆绩、董遇、姚信并云：“射，厭也。”十二乐律有“无射”律。《前汉律历志》云：“无射，言阳气上升，阴气收藏，终而复

始，无厭已也。”从卦画看：离为火在下，坎为水在上。孔颖达注《说卦》右第五章“水火相逮”（音代）条云：“上章言水火不入（射），此言水火相逮者，既不相入，又不相及，则无成物之功。明性虽不相入，而气相逮及。”

孔此注与上（雷风相薄）注用意相同。水火之性明显而相近，而“气相逮及”（火以蒸水），故能成物。这一说法，与今天能量转化之理相似。火蒸水化气，气推动机器成为功能。

所以水火二卦的分合，是通过二气相及而不相拒来实现的。

八卦分为四对，它们的化合形式有相亲、相求、相搏、相及的不同。如果再仔细分析，会发现，四种分合形实为二类：相亲、相求，是两端而顺、相搏、相及是两端而逆。相顺分合，可生万物，相逆分合，也可以生万物。这就是“殊涂而同归”。归者，归于“生生不息”。

把对立物的分合，不局限于“相搏”一途，这是古代易学家博大思微的特点。惟其博大，所以能无所不包；惟其思微，故能言简而无所不至。

一阴一阳，一动一静，一刚一柔，一进一退，一吉一凶，都是对立的两端，而两端皆有交易。有对待、交易，始有所成，始有所生。这与现在所讲矛盾统一规律并无不合，而今人长篇累牍，古人言简意赅，所以为胜耳。

朱熹说“对待交易”，不说“对立交易”，我们窃以为他是认真揣摩古代易学家思考成果而发。原因是既然对立，就难以谈相亲相求。如谈对待则可以包括相亲、相求、相搏、相及等等。从事来看，男女相爱，可以说相求；母子相护，可以说相亲；水火之性不同，相拒可以转化为功能；善恶相厌，改恶可以及善。把母子相亲，说成是相搏；把雷风相搏，说成是相亲，都未免令人哑然而笑。把相搏者，相厌者，看成截然两端，性不相同，气不相及，那么世界会处于孤立、隔绝，无

变无化，无生无长的静止状况之中，则未免大悖事物的常理。

明末清初的方以智，对八卦分合关系，提出了一些很精要的见解。他提出了“无非两端”说。大至于“河图”、“洛书”，“先天八卦”，“六十四卦”，“杂卦”，都是“相因而相反”，都是两端。如“剥与复，震与艮、损与益……”无不如此。他还认为：“（六十四卦）横图连而反对者也；圆图望而反对者也；方图迤而反对者也；贞悔颠而反对者也；卦爻推而反对者也；策数损益而反对者也。”（《易余。反对六象十错综》）据方说这些都在证明“一在二中，皆相反相因”之理。按“一在二中”，说明二可以生一，即两端可以生出一来；一分为二，说明一的无限可分。他在《东西均·反因》中说：

吾尝言天地间之至理，凡相因者，皆极相反。

这个结论是非常辩证而精确的。

以上是《易经》的对待规律。

把“流行”与“对待”两条规律联系起来看：

流行是讲元气的运动和变化；

对待是讲元气的两端分合。

从“太极→两仪→四象→八卦……”这一成系列的过程看，“易”的流行，乃是对物质世界具备有序性万化之流的描写。它从永恒的变化来反映自然和社会。

“易”的对待，是对世界有序性万化之流的构成形式的描写。事物都有它的两端（两个对立方面）。它的分合都是运动的表现；但分合又生出新的层次和变化来。

《周易·系辞》上云：

是故阖户谓之坤，辟户谓之乾。一阖一辟谓之变，

往来不穷谓之通。

“往来不穷”就是运动与流行；一阖一辟，括的对待与交易。

四、“易”哲学的两大特点

“易”哲学中一个与物质世界并存同往的是时间。“易”学中的时间并不是对时间本身的研究，象墨家一样，给时间下个定义，它只是对时间具体的描写。所谓“具体”，是古代“易”学家把时的延伸和物质的永恒变化联结在一起。“易惟时变”，这是一条总纲领。“广大配天地，变通配四时”，“法象莫大乎天地，变通莫大乎四时”，这些表明时间在天地间是一个决定变化流通的极大因素。六十四卦中谈到时间与万物关系的很多。如“革”卦说“天地革而四时成”，“恒”卦说“四时变化而能久成”，“无妄”卦说，象曰：“天下雷行，物与无妄。先王以茂对时育万物。”总之十二消息卦与月令相结合，又与万物的萌、生、壮、衰、藏相一致。这种结合是“易”哲学的一大特点。

中国古代不仅非常重视时间的变化，并且还从时间变化中紧紧抓住一个“新”字。

《礼记·大学》：

汤之盘铭曰：“苟日新，日日新，又日新。”

《大畜》卦说“日新其德”。“新”，不仅是时间的更替，也是万物推陈而出新的层次。并且有新才有成就与收获。《尚书·仲虺之诰》云：“德日新，万邦惟怀。”这是指的帝王之德日新，万邦怀归。对于物也是如此，及时则生，违时则杀。所以“新”又与“生”有一脉相通之处，在某种范围内，甚至是同义词。

《易·系辞》云：“天地之大德曰生”。“新”与“生”，又有些区别。从无形的时间讲，是“新”，从有形的天地讲，是“生”。

“新”者昔往今来；生者，新陈代谢。

求新，反映一种“与日俱新”的改革和向上的追求。这“易”哲学的第二大特点。

“流行”与“对待”，是“生生不息”这条总规律的两个组成部分。关于它们之间的关系。崔颢说得对：

易者，谓生生之德，有易简之义；不易者，言天地定位，不可相易。变易者，谓生生之道，变而相续。

《易经》揭示的世界的总规律只有四个字“生生不息”，可以说极尽其简易之能事。然而遍阅天地人三界，又无处不存在它的运动的轨迹。阴是阴，阳是阳；天是天，地是地，事物在绝对的运动中有相对静止的一面。这是人类能认识世界的重要的一面。“一切皆流，一切皆变”，在人们的认识中将是不可思议的流程。有阴阳交易才有变，但是新层次，新生命，新事物出现，无论是在变的过程中或变后，仍然是个一贯的运动和变化的延续。把这些归纳起来成为三句话：合阴阳之气，偕时间之流，成万物之更替，是谓“生生不息”，乃《易经》精微、博大之所在。

第四节 研究《易经》先要解决的问题

由于《易经》这部书历史悠久，加上古字古义、古事、古谚的不易认识和查考，故历代争议很多，学派林立。近些年来，随着甲骨文的大量出土，虽然已澄清了不少的问题，但断简残文，尚待解决的疑难亦复不少。这些疑难问题中，有些是文献不足，还有待发掘与考证；有些则是出于从事“易”学研究者

们的认识分歧和门户之见。下面就后一问题，谈些我们的意见，供各方之参考。

一、忌偏

“偏”，表现在易学研究中有几个方面：

1. 言寓教于卜筮，言象数、言义理、言机祥，言儒理、言史事，皆属于研究“易”学的一个方面，都有它们各自的需要和价值。至于由研究的方面不同，以引起互相攻讦和争吵，就流入了门户之见，偏了。

关于这个问题，明代著名散文家归有光有相当精透的见解。他在《易图论》中说：

昔者包羲氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜。于是始作八卦以通神明之德，以类万物之情。盖以八卦尽天地万物之理。宇宙之间，洪纤鉅细，往来升降，生死消息之故，悉著之于象矣。彼之人苟以一说求之，无所不通。故虽阴阳小数、纳甲、飞伏、坎离填补，卜数只偶之类，人人尽自以为易，而要之皆可以易言也。……

事实证明归的讲法很正确，引易入医，引易入卜筮，引易入纳甲养生之术，引易于电子计算语言，引易入生物细胞遗传学说……凡此等等，都自以为是“易”，其实不过是在“易道广大”的包含之中、在“易”的世界模式的范围之内。都可用“易”来论述，但它们本身并不等于就是“易”，其中道理，简而易明，可以供我们参考。

2. 另一种“偏”是根据今天的科学文化水平，以菲薄古人。把《易经》说得一文不值的首先是郭沫若。

近年来对《易经》的研究，又出现了两种新偏向。一种是承认《易经》有点科学基础，但幼稚得很。例如有一位拥有博士头衔的“易”学家说，“洛书”所反映出来数学水平很低，即使在当时也不很高等等。然而甘肃某易学家从天象的角度来看它，又出现了新的内容，即我们还刚刚认识的内涵。我的同事于明君副教授从“洛书”三阶幻方出发，发现它竟然包含着偶阶幻方、奇阶幻方和奇偶混合幻方的原理。从“洛书”以“五”为中心的三阶幻方出发，能整理出一套符合阴阳对立与阴阳合成的规律来。这应该也是我们以往所未认识的新内容。既然“易”新内容还在不断的发现，我们早早断言它的如此如彼，显然不失之武断，就失之过偏。

与此相类似的还有一种情况，对中国传统文化，某些人一再宣称，要予以扫荡一尽。应当承认中国文化传统中确有不少的封建垃圾，但一个有数千年文化传统的国家，公然会一无是处这岂非咄咄怪事。我们也同样有这么一个怀疑，那些高喊要扫荡传统文化的人，未必个个都对数千年来的文化遗产能说出个道道来。从某些人对“易”的全盘否定上，我们不能不思考到这一方面来。

笔者很赞成张培庚副教授写给某教授长信中的某些观点。他劝这位教授再“面壁五年”学透些某些古代典籍，这并非文人相轻的习惯使然，我看实在有此必要，对于某些对“易”持全盘否定态度的易学家，我看同样有此必要。事实上既然你们对“易”学全盘加以否定，那么你们自身的研究岂非多余的事。

这也是一种“偏”。

二、忌以末为本

打开现在社会间流行的《周易》，无论是王弼注的《周易正义》，还是朱熹注的《周易本义》，都有“经”和“传”两个部分。

“传”是为“经”服务的（当然“传”也带来许多新的东西）。这是第一个层次。

以“经”言，全部六十四卦。每卦卦首释全卦之辞只有七百四十三个字。加上释六爻之辞估计约在五千字左右。例姤乾卦（包括六爻及用九）在内，才六十七字，屯卦长一些才一百字。《周易》全书（王弼注本加上系辞），据宋郑晞老云：为二万四千二百七字。欧阳修“读书法”云：二万四千一百七字（相差一百字，原因未查）。可见“经”与“传”之间相差字数，约为一与五之比。

第二层，“经”既有“传”，如彖、象、文言、系辞、说卦、序卦、杂卦等。而“经”与“传”又有各家之注，这样就可以成为一部数十万字之书了。

第三层次，“易”注家数以千计。然而或注以儒理，或注以象数，或注以机祥，或注以哲理，或注以史事。其注释方法也大有不同，或引古史以证，或用事理为喻，或以客观事物作为形容之辞，或从卦画以见变化，或用天文运数以言阴阳升降……等等。

在这种经、传、注层次多，学派多，注家多，注释方法多的情况下，分清“本”与“末”，是一个重要的问题。

传以释经，但传不是经，注以释经传，但注不是经传。注与传都为经带进了不少的新内容，但决不能认为经、传、注之间的完全一致。也不要追求这种一致。应允许一家之言的存在。

尤其对传中，注中所引用的史例、事例、物例、推理之例、形容之例等等，它们的作用，在于释卦、释传，或有所补充，有所阐明等，都属作者之例，并不一定就是作易者之例。如果以例为经，去进行探索易的大旨，就容易枝繁叶茂，歧中有歧，以至离经太远，而回不到原处。例如旅卦有“丧牛于易”一事，

经顾颉刚先生考证殷代确有“王亥丧牛于易”一事，对于“易”学的历史渊源有重要意义，如果又在“王亥”头上大肆进行考证，作为史的研究来讲很有价值，作为对“易”的研究来讲，未免舍本而求末，并不足贵。又如归妹卦，不去研究“归妹”与“征凶”之间的矛盾，如彖辞中“天地不交，万物不兴”的大义，而去钻研“帝乙归妹”的历史，似乎也有些离题。因为我们是研究“易”，而不是研究史。

三、忌割断“易”的历史

这里所言与上节所言不同。上节是讲不要把例证作为经的本身。此处所言忌割断“易的历史”有两个内容：一是不要割断连山、归藏、周易三易的历史渊源；二是不要割断“三易”各自与其当时历史时代的关系。

1. “人历三圣，时历三代”这两句话，前一句目前还难以肯定。但后一句却被出土文物所证实。连山、归藏、周易三易的存在，逐渐被人们所承认，不再被人们当作虚构而一笔抹杀。

甲骨文、金文上出现了许多数字卦，论时间它们都远在周代之前。不仅如此，出土文物中还证实了确有皮革上刺洞卦数的存在，使我们有理由把“卦画”、“数字卦”、“刺洞”与“结绳记事”联成一条历史的“线”来思考。这些东西，一般都反映了人类在历史中的两个方面：首先是它们反映了人类对客观世界认识的历史进程；反映了古代人类把自身对于世界的认识，传递给远方和后代人的手段的进化。

这种历程，并非一两个朝代的历史时间所能完成。所以“时历三代”作为一个约数来说是正确的。

《连山》、《归藏》、《周易》，既出现在由远古而降的历史朝代，它必定要与各个时代中人类社会的需求（生产上的、生活上的），发生密切的关系。我们还认为：自从地球上出现了人类，

求存，就成为他们最原始、最实际的必须为之奋斗不息的问题，此外都属于次要。连人们的信仰鬼神，崇拜图腾和巫师等等，其最初，也只是作为一种求存的需要而出现。

求助与传递自己的追求与认识于人，这是结绳、刺洞、数字卦、卦画等出现的第一原因；求助于神，并希望从卦爻中得到人们求助于神的回答，则是后来的事。它应当是人们在认识到自身的力量远不足以抵抗自然的力量，从而对自然产生了种种猜测、幻想后的产物。

我们研究“易”学，先要把这一历史关系分辨清楚。即必须认定：人类的迷信行为，无论如何决不会先于求存斗争。求助于异类的神，决不会先于求助于同类的人。这就是我们认为“卦爻”作为求助于鬼神的卜筮工具，决不会先于求助于人类自己的信息工具的最大理由。

从上述理论原则出发，我们坚信：“三易”都密切联系着它们各自的历史社会。

这是我们研究“三易”，不能割断历史关系的一个方面。另一方面：任何一种文化，都不会忽然而来，突然而去，总有它前承后启的渊源。虽然“易”学大备于周，但决不能割断它与归藏、连山的关系。八经卦何时确定，我们目前还难以确定，三易同出一源，尽管代易时迁，其内容、体系日趋深入和完善，而它的精神内核只可能随时代而丰富，而深入、而推陈出新，但决不可能三者之间彼殊此异，各不相通，全无联系。

《周易》为五经之首。有人认为，其称经时间大约不会早于西汉。实际上称“经”之“易”，乃是“周易”，不及其它二易，这与“易”的史实不符。所以今天我们应当把三易作为一个整体来研究，虽然以《周易》留存文字最为完备，但不可把我们的眼光局限在它的范围之中。因为到了周代，社会性质又起了重大变化，统治者的手段也日趋严密与多样化，因而利用各方面因素为巩固

固政权服务的措施，也远胜前人。如《周易》以纯乾为首，前面我们已谈到过，它与“周道尊尊”，以“龙”为帜，大有关系。因此表现在“易”学中随之出现了政治倾向性愈强，而离开“易”本旨的可能愈大的走向。一部诗经，如十五国风之类，本是民间生活气息极强的抒情发慨杰作，然而经历代儒家一再粉饰，竟然变成句句不离“风化”的经典。“易”也同样如此。所以我们研究“易”，应把三易作为一个整体来对待，从它们的上下承启关系的研究中，可能会发现更多更有益的东西。

不要割断三易的历史联系，这是我们的另一个希望。

解决了以上问题，可能对促使“易”研究事业的更大发展有益。

四、是科学，就要重视应用

如果肯定“易”是科学，我们对“易”的研究是从事于科学的研究，那么，就一定要重视“易”的应用的研究。这个工作，我们的先人已经做得很多，并且取得了很大的成就。医学、养生学、堪舆学说乃至数学和文学艺术等，都有“援易为据”的事实存在。以医学为例，是援引易学最完整、最深入也最有成效的科学。两千多年来，中医根据阴阳原理，辨证论治。揭举阴阳四时，从之则生、逆之则死；人的九窍、五藏之气，皆与天相应的原理。分辨三阴三阳离合之道，扶正祛邪，五行生克，养生疗治，其成效之显著，举世皆知。这是“易”应用的最典范的实例。

今人如朱灿生、赵定理二先生的研究，也是从此原则出发。

朱灿生的大作《“太极（阴、阳）——科学灯塔”初揭》一文，从研究月亮的近地点A、远地点B的资料入手，对太极、两仪、四象八卦进行3天文科学的探索，找出了太极图的物理内容，制作了六十四卦周期的时空统一图。从这张图中“美妙的调节过程给出的系统稳定性，使得月亮从任一E点出走，总能

记住413·32天以后回家：表明地月系统具有信处理的能力，表现为记忆和思维。”作者预言：“它将指导第五代电子计算机更快地实现。”

赵定理先生的大作《〈周易〉与现代科学》一文，则是从《周髀算经》出发，介绍了中国古代历法的科学性。研究了“易”的阴阳学说的时空概念。发现了“在地心黄道面内月亮的相对运动，本来是引力场中的相互作用课题，居然呈现出量子化规律。”作者充满信心的认为：“阴阳学说可以导致牛顿力学与爱因斯坦相对论的统一。”

朱赵二位的文章并非从理论到理论，从推理到推理，而是有科学理论，有数据为基础的，能溶化古今，兼通易学义理与象数之学的好文章。他们得出的结论，固然还有待证实，其中对如牛顿力学中说“物的外力 \vec{F} ，等于物体的质量 m 乘它的加速度 \vec{a} 。”用数学表示为

$$\vec{F} = m\vec{a}$$

作者认为这个公式有点歪曲了牛顿的原意云云，似乎还有商讨的余地。但这些并不重要，可贵的是研究“易”学的精神，值得我们学习。他们和不少的“易”学家一样，为我们如何从“科学易”出发，来研究“易”的应期问题，指明了道路和方向。

相反，如果我们只把“易”作为纯迷信的卜筮之学（即不去研究作为预测学手段之一的卜筮中所含的科学与应用成分），那么，我们今天来研究它还有什么价值和意义呢？

关键是：我们把“易”学的主体部分，到底看成是科学呢？还是迷信？如果属于科学，则我们今天的努力，是为了开发中国文化的古代宝藏；如果属于纯然迷信，则我们今天的努力，是为了开发历史垃圾堆。

我们认为，应当为了前者。

第六章 筮法及卦的变化种种

第一节 筮 法

《史记·龟策列传》太史公曰：“自古圣王将建国受命，兴动事业，何尝不宝卜筮以助善！唐虞以上，不可记已。自三代之兴，各据祯祥。涂山之兆从而夏启世，飞燕之卜频故殷兴，百谷之筮吉故周王。王者决定诸疑，参以卜筮，断以蓍龟，不易之道也。”可见古代大事必卜。

卜筮在古代大体有两种方式，一是龟卜；一是筮占。龟卜，就是用乌龟腹甲或者牛胛骨进行占卜。其方法是先在龟甲、兽骨上钻孔，然后以火灼之，依据龟甲兽骨上呈现的卜兆，判断吉凶。筮占，就是用蓍草，即蠡螟草或者锯齿草，用它的茎若干策，把它们分为几份，这叫做“揲”，然后形成卦，决定阴阳，判断吉凶。相传《蓬山》、《归藏》的筮法有好几种，但现已不得而知。《周易》的筮法被写在《系辞传》里，因此保存了下来。

一、正规筮法

《周易·繫辞上传》云：

大衍之数五十，其用四十有九。分而为二以象两，挂一以象三，揲之以四以象四时，归奇于扚以象闰，五岁再闰，故再扚而后挂。乾之策二百一十有六，坤之策百四十有四，凡三百有六十当期之日。二篇之策，

万有一千五百二十，当万物之数也。是故四营而成易，十有八变而成卦，八卦而小成，引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣。（见朱熹注《周易本义》）”

“大衍之数五十”是卜筮用蓍之数。古代占筮时使用五十根蓍草，现在可用竹签、扑克牌、筷子、火柴棍等代替。另外，准备好记录的纸与笔。

“其用四十有九”，就是从五十根蓍草中，先拿出一根，始终不用，以象征阴阳未判之前的太极（太极为一）。

“分而为二以象两”，是将余下的四十九根蓍草随意分开，握于左右手中。左手握的象征天，右手握的象征地。

“挂一以象三”，就是由右手中抽出一根，夹在左手小指与无名指之间，象征天地之间产生了人。人与天地为参 这里天地指的是自然界，人指的是社会的人。

“揲之以四以象四时”，“揲”，郑康成曰：“取也。”（见孙星衍《周易集解》）意思是数数。放下右手中的蓍草，用右手数左手中的蓍草。“揲之以四”，就是每四根为一数，象征一年有春夏秋冬四季。最后余下四根或四根以下，夹在无名指与中指之间象征闰月。这就是“归奇于扚以象闰”。

“五岁再闰，故再扚而后挂。”这就是说，再用左手数刚才由右手中放下的蓍草，仍是每四根一数，最后余下四根或四根以下的蓍草，把它夹在中指与食指之间。

把小指中象征人的那一根，与左右手数余下的蓍草，加起来必定是九或五。这就是“是故四营而成易，十有八变而成卦”之第一变。

所谓“四营”就是指一经过分二、挂一、揲四、归奇等四个步骤。“四营而成易”就是经过四个步骤，完成了一易。一易就是一变，三变成一爻；一卦六爻，所以十八变才能完成

一卦。

第一变完成以后，将余下的九或五根蓍草除去，再用四十或四十四根蓍草，同样分握于左右手，用左手在右手中取出一根，夹在左手的小指，然后又分别每四根为一数，左右手余下的数加上小指的一根，合起来必定是八或者四，完成第二变。

将第二变余下的三十二或三十六根蓍草，同样的数，合起来必定是八或者四。这是第三变。

经过以上三变，得到卦画最下方的第一爻。第一变余下的是九或五，第二、三变都余下八或四，九与八是多数，五与四是少数。

三变中有两次多数、一次少数，即：九、四、八，九、八、四或五、八、八时，称作“少阳”，简称“单”，就是阳爻，记录成：—。

三变中有两次少数一次多数，即：五、四、八，五、八、四，或九、四、四时，称作“少阴”，简称“拆”，就是阴爻，记录成：--。

三次都是多数，即：九、八、八时，称作“老阴”，简称“交”，是阴爻，但也可能变成阳爻，记录成：×。

三次都是少数，即：五、四、四时，称作“老阳”，简称“重”，是阳爻，但也可能变成阴爻，记录成：□。

由“老阴”、“老阳”可能变化，称作“变爻”；“少阴”、“少阳”不变化，称作“不变爻”。以数字来表示，“老阴”是“六”，“老阳”是“九”，“少阴”是“八”，“少阳”是“七”。为方便记忆，列表如下：（见441页）

三变得到第一爻后，用同样的方法再做五次，即可得到其他的五爻。爻的顺序是由下而上排。即：“初”“二”“三”“四”“五”“上”。

例如：经过十八变的余数，是五、八、八，九、八、四，

余 数	二多一少	二少一多	三 少	三 多
属 性 表示数字	少阳（阳的 不变爻）七	少阴（阴的 不变爻）八	老阳（阳的 可变爻）九	老阴（阴的 可变爻）六
记 号	—	--	□	×

五、八、四、九、四、五、八、四、四、九、四、八，其记录为：
䷄得到的就是损卦䷨，这是个不变之数，问卜的占断虽然有各家之分，但我们则以王弼的《周易正义》注本为主。

又例，经过十八变的余数，是五、四、八，五、四、八，九、八、四，五、四、四，五、四、八，九、八、四，其记录符号为：䷄得到的是旅卦䷷，但第四爻是老阳，可变成阴，即变成艮卦䷳，称作“旅之艮”。这时，旅卦是“本卦”，艮卦是“之卦”。问卜的占断在“本卦”的“变爻”。旅卦“六四”的爻辞，就是求得的答案，但要了解卦的整体性格，“卦辞”也要一起参照。

如果一卦中出现若干“变爻”时，则按朱熹的《易学启蒙》，有两个“变爻”时，看“本卦”的两个“爻辞”，但以在上者为主。如，䷣是明夷卦䷣，第三爻是可变的老阳，第五爻是可变的老阴，变过来就成了屯卦䷂，称作“明夷之屯”。问卜的占断看“本卦”明夷的“九三”与“六五”的爻辞，而以“六五”的爻辞为主。

如果有三个“变爻”时，占断则看“本卦”与“之卦”的“卦辞”。如，䷪是夬卦䷪，第三爻、第四爻、第五爻都是可变的的老阳，当它们变成阴时，就成了临卦䷒，称作“夬三临”。占断时看夬卦与临卦的“卦辞”。有时两卦的文句会互相矛盾，在此种情况下，应当依据《左传·襄公九年》中的说法，

有两个以上的变爻时，看“本卦”的“卦辞”比较妥当。

二、简易筮法

五十根竹签或五十张扑克牌，先除去一根（张）为太极。

将四十九根竹签，分握于左右手，由右手中抽出一根，夹在左手的小指中。

用右手数左手中的竹签，八根一数，数尽时不留，余下的加上小指的一根，合计为一时，是乾卦“☰”，二是兑卦“☱”，三是离卦“☲”，四是震卦“☳”，五是巽卦“☴”，六是坎卦“☵”，七是艮卦“☶”，八是坤卦“☷”。一次就得下卦。

然后再用四十九根竹签，按以上的做法，同样的数，就得到上卦。

得了下上卦之后，再将四十九根签，分为左右两部分。由右手中取出一根，夹在左手小指，用右手将左手的竹签，六根一数，数尽时不留。余下的加上小指中的一根，合计为一时，是初爻，二是第二爻，三是第三爻，四是第四爻，五是第五爻，六是上爻为“变爻”。然后以“变爻”的“爻辞”占断，同时参看整个卦辞。

三、其他民间筮法

1. 掷钱法

根据唐代《仪礼正义·士冠礼》中所说的原则如下：

用三个铜钱抛掷。

两个正面一个反面，为少阳，记录：—。

两个反面一个正面，为少阴，记录：——。

三个反面，为变爻的老阳，记录：□。

三个正面，为变爻的老阴，记录：×。

这样，掷六次就可以由下而上得到全卦。六爻中如有“变

爻”可参照“正式筮法”来对待。

2. 金钱卦筮法

先净手，焚香于桌上。双手合握五文钱，在香烟上熏，然后两手高举，望空一揖，连摇数次，口念：南无大慈大悲，救苦救难，灵感观世音菩萨翻卦，金童报卦，玉女虚空，过往一切神祇，今某年某月某日，有弟子某姓某名，系某省某府，某县某乡某社人等，因为某事忧疑未决，虔诚拜请于三十二课内占一课，莫顺人情，莫顺鬼意，吉凶祸福，成败兴亡，报应分明，愿垂感应。念毕把钱往空中一抛。正面为阳，可记为：—，反面为阴，可记为：——。

如得五个正面，（即：䷀），为呈震卦。卦辞云：‘彩凤呈祥瑞，麒麟降帝都，祸除通福至，喜气自然舒。’注曰：求官得位，考试得意，讼事有理，病即安宁，求财十分，寻人得见，婚姻得成，买卖十分。

如得两个反面，一个正面，两个反面（即：䷞），是涣下卦。其卦辞云：‘船放江湖内，滩边获宝珍，更宜将大用，灾散祸来居。’注曰：生意得利，谋事可成，求财八分，病人安，讼事和吉，寻人得遇，婚姻有成，交易有成。

很明显，金钱卦源于《易经》八卦，是京房易学的一个分支。但已与《易经》有了很大的差异：一是已毫无《易经》的哲学意义；二是也与京房的易学有很大的差距。它完全局限于一种狭小的、个人祸福的预测。既无引入认识自然、社会的过程，也无客观事理的分析。成了江湖之人赖以糊口的一种工具。

3. 数卜法

我国西南少数民族至今还保存着一些类似古代筮法的“数卜式”。如四川凉山彝族的“雷夫孜”占卜法，巫师取细竹或者草秆一束，握于左手，右手随便分去一部分，看左手所余之数是奇是偶。如此共行三次，即可得三个数字。得出三个数字后，

按先后进行排列，判断吉凶。还有一种方法是，在一块长木片上随意划上许多刻痕，然后将木片分成三个相等部分，看各部分有多少刻痕，由此得出三个数字来判断。

由于每次必卜三次，其排列和组合就有八种可能，即八个答案。

奇奇奇——非胜即败，胜则大胜，败则大败（中平）。

偶偶偶——不分胜负（中平）。

奇偶偶——战斗必败，损失大（下下）。

偶奇奇——战斗不太顺利（下）。

奇偶奇——战斗必胜，俘获必多（上）。

偶奇偶——战斗无大不利（中平）。

奇奇偶——战斗与否，无甚影响（平）。

偶偶奇——战斗有胜利的希望（上）。

三个相同或不同的数组成一个答案，便成为一卦，八个答案就是八个卦。如果用《易》的表达方式来表达，奇为阳，画作：—，偶为阴，画作：--，那么，奇奇奇为：☰，是乾卦；偶偶偶为：☷，是坤卦；奇偶偶为：☱，是震卦；偶奇奇为：☳，是巽卦；奇偶奇为：☲，是离卦；偶奇偶为：☵，是坎卦；奇奇偶为：☴，是兑卦；偶偶奇为：☶，是艮卦。这说明《易经》中的筮法属于“数卜法”，只是《易经》已是重卦阶段，“雷夫改”还处于单卦阶段。夏民族原是西羌族的一支，夏代衰亡后，夏羌的文化在其后裔彝族中保存下来。例如原始社会以女性为中心，崇拜女性。彝族与傈僳族亦贵左贱右，以太阳为女性居左，月亮为男性居右。彝族史诗《探葛》中有左眼作太阳，右眼作月亮之说。顺滇凉山彝族谚语有“人间母亲大”。川滇摩授，以大者为雌性，小者为雄性。巍山县彝族安葬墓碑，仍是夫居右，妻居左。又从历法来看，彝历与夏小正同源远古羌历——十月太阳历。从夏小正的星象记录看，正月“斗柄悬在下”为

五个月，而到六月“斗柄正在上”也是五个月，因此一年为十个月（每月三十六天）。夏小正的十一月十二月为后人所加。从物候来看，夏小正正月与农历大致相同，以后便逐渐增大差距。夏小正的二、三、四、五月的物候，显现出农历三、四、五、六月的物候。六月又大致相当于农历七月，七、八、九三个月，又相当于农历八、九、十、十一的物候，十月的物候相当于农历十一月底至十二月的物候。

夏小正的斗柄上指与下指定季节，以正月为岁道，与彝族十月太阳历相同，可见它们之间有共同渊源。

通过这一联系和追索，我们发觉三画卦应当比六卦画为早。这和一些易学家认为重卦只是后来为了对付社会人际之间事务益繁的情况而增加的。如果说在《归藏》中已有六画卦，那么，《连山易》甚或更早一些，就有三画卦的出现。我们还认为洛书的三阶幻方，大约与三画卦有某种联系。因为洛书幻方虽然是由九个数字组合的，但在组合中由于“五”要被运用三次，所以实际上是十二个数字的互相组列，每一系列组合的平均授组的数字为三。也正好符合八卦三画以代表的天地人之数。

由于少数民族文化进展迟于汉族，因此他们的生活中保存的某些东西，往往还保留了原始社会的痕迹，这是早为古文化研究学家所公认的事实。我国南方某些民族的卜筮之法，对于了解原始八卦的情况大有益。它不仅只有三画，看来还只重奇、偶二数与其组合。洛书的三阶幻方正反映了这种奇偶与组合。

第二节 卦的变化种种

一、内外、上下、本之、贞悔

自从有了重卦之后，跟着在叫法上也就有了变化。下面三

爻为下卦，上卦三爻为上卦。下又称为内卦，上又称为外卦。

所谓本卦，是指卜筮时求得之卦。由本卦所产生的卦叫做之卦。“之”，由本卦而变出之意。

如《左传·昭公十二年》：“南蒯之将叛也，枚筮之，遇坤䷁之比䷇。本卦为坤，之卦与本卦，是六五一爻变为九五。六为老阴为可变之爻，变为九五，以成之卦。”

《读易会通》引朱熹《周易启蒙》云：“凡卦六爻皆不变，则占本卦彖辞，而以内卦为贞，外卦为悔。孔成子筮立卫公子元，遇屯曰：‘利建侯’。泰伯伐晋，筮之遇蛊，曰：‘贞，风也；其悔山也。’”

风，下卦为巽，山，上卦为艮。

《易经》中，有悔、无悔之悔，与贞悔之悔，有本质区别。前者作为卜筮的断决之辞，与吉、凶作用相同。后者或指内卦与外卦而言，或指本卦与之卦而言。当然，贞与悔二字，并非丝毫不涉及占问内容和结果。郑康成说：“悔之言晦也。晦犹终也”。这就涉及到了内容。丁寿昌以为：“贞为本来之善，事理之正，故曰利贞；悔为事理之变，所以救败。必其能悔，然后能吉”。这就进一步表明贞悔各有其义意存在，并且还相辅而成。

二、互体与约象

京房以一卦之中的二至四爻为互体，自三至五爻为约象。郑康成多以互体求易。《左氏春秋传》中颇有这类卦例。卦爻的二至四，三至五，两体交互，各成一卦，是谓一卦含四卦。系辞谓之中爻（按中爻指中间四爻，非指一爻）。王弼注易，不重互体。然而注睽卦六二爻云：“始虽受困，终获刚助。”乃用郑康成互体。

按睽卦䷥ 兑下上离。二至四爻为离卦䷄。三至五爻为坎卦䷜。则互卦为 下离上坎，卦为既济。郑康成注云：“互体为

坎，又互体为离。离为日，坎为月。日出东方，东邻象也；月出西方，西邻象也。”崔憬注“……则当是周受命之日。”王弼以为始受困，指周文王开始受困于商纣，后得九五之助以成其大业。

这是互体的实例。

三、错与综

其法以旁通为错。上下卦的变化为综。

六十四卦，卦皆成对。如乾与坤成对。则乾卦之旁通对象为坤卦，这一来☰就旁通为☷了。综，乾六爻上下无别，故颠之倒之，仍为☰。坤卦的错法相同。

以履卦☳下兑上乾，旁通应为谦☶，阴阳旁通而相易其爻，故履卦旁通为谦卦。而且综，则原来上卦之乾☰，变为下卦之乾☰；而原来下卦之兑，则变成上卦之巽☴，成为下乾上巽的大畜卦。其法：一是上下易位，而阴阳不变，二是原来下卦变为上卦后要把卦象颠倒过来。如原下卦☳，变为上卦后，☳颠倒过来则成为巽☴。

四、卦变与变卦

卦变：

苏东坡《易传》云：“易有刚柔来，上下相易之说，而其最著者，贲之象也。故学者沿是，争推其所从变。曰泰变为贲，此大惑也。一卦之变为六十三，岂独贲也哉。学者徒知泰之为贲，又乌知贲之不为泰乎？凡易之所为刚柔相变者，皆本诸乾坤也。乾施一阳于坤，以化其一阴而生三子，皆一阳而二阴。凡三子之卦，有言刚来者，明此本坤也而乾来化之。坤施一阴于乾，以化其一阳而生三女，皆一阴而二阳。凡三女之卦有言柔来者，明此本乾而坤来化之。故凡言此者，皆三子三女相值之卦也。非是卦也，则无是言也。”

按，所谓泰之为贲，以泰卦下乾上坤，䷊，上六柔来文饰下乾之二，故为贲卦。此说古人反对者甚多，程颐与苏东坡意见相同。认为卦变是指“成卦而言，非谓就卦中升降也”。可知卦变指乾坤父母二卦以生六子之卦，八卦重而为六十四卦，皆称卦变。

变卦，指一卦六爻的升降而言，其活动范围甚小，指爻变而言，不指成卦而言。分辨极为明显。

五、卦主说

王弼《略例·明象》云：“六爻相错，可举一以明也；刚柔相乘，可立主以定也……夫少者，多之所贵也；寡者，众之所宗也。一卦五阳而一阴，则一阴为之主矣；五阴而一阳，则一阳为之主矣。夫阴之所求者，阳也；阳之所求者，阴也。阳苟一焉，五阴何得不同而归之。阴苟只焉，五阳何得不同而从之。”

这是以少为贵，故独阴、独阳可以为众阳、众阴之主。

六、相应与相斥说

王弼《略例·明卦适变通爻》云：“夫应者同志之象也。”按：此所谓同志并不是同卦之义。尚秉和《周易尚氏学自序》云：“夫阴阳相与相应，则必相求为朋友、为类明矣。”

尚氏上说出司马迁。史公曾说：“易以道阴阳。阴阳之理，同性相敌，异性相感。”

相感就是相应与相求，阴与阳的关系就是如此。同性则相敌，即拒相斥之意。即阳与阳，阴与阴的关系。这与现代阴阳电子学说相同，但时间却早两千年以上。对此，我们又如何能否认易的科学性。

在易卦六爻中，一般指二五、一四、三六相应，因为它们

在三画中本只一画。重而为六画卦则产生变化。如二为阴，五为阳，则六二与九五相感应，皆得位得正，故卦象大吉。如二为阳，五亦为阳（同为阴亦同），则不求而相斥。其它一四、三六皆同此理。

又如阳居阴位（如二为阳爻），阴居阳位（如五为阴爻），则阳上升为五，变居九五尊贵之位；阴下降为二，成为六二，则阴阳二爻各得位得正，各得其所。此之为升降。一四、三六也有谈升降之理的，但不及二与五之升降的受到重视。因为二与五的关系，则古代就是君与臣的关系，主与从的关系。

此外，有关一些概念，已在各章节中谈到了，不再重复。

第七章 六十四卦（上）几点说明

1. 本书注释六十四卦，十翼等，义理与象数并重，兼采各家之长，以能达到正确解释卦义为目标。尊重古人而不盲目崇拜；重视现代文明与科学，而不妄为攀附。力虽未及，而心向往之。

2. 注本用现行十三经王弼注本《周易正义》与宋朱熹注《周易本义》为主，并参照其它注本。注本中如有章节、文字上的差异，意义又不相通者，用王本而舍朱本。以《易经》未遭始皇之火，于诸经中独得完整。汉刘向曾亲见中秘藏书，为古文经（“易”也在其中）。费直传古文“易”，马融、郑康成等皆传费氏之学。王弼之“易”，实际上是从郑康成而来。我们重视王注本，理由是它应当更接近“易”的古义，因而能减少一些后人掺入的杂说和纷扰性。

3. 注例

（1）集注：兼采各家之长。

凡一家之注能畅达经、爻辞旨者，用一家之注。一家不能完成任务的，兼采众家之说，以相补充。各家之注有矛盾或不同者，或同时并列，而加以评断；或者仅仅取其历史上赞成的较多，又与我们注释精神相近的加以举出。主观之处，自在不免，读者谅之。

（2）自注：是我们跟注古文字（如甲骨文）和新发现的意义与历代“易”注家不相同的，加上“按”字或“我们认为”

等字样以标出之。这类“按”语中也有剪裁并合各家注解之处，特此表明。

(3) 集注中如李鼎祚《周易集解》，标为“李集”，孙星衍《周易集解》标为“孙集”，以兹区别。王弼注，简称“王注”，而王肃注则标举姓名，称王肃注。朱熹注称为朱注，而朱震之注则标姓名。以古人之注易家甚多，故不一一标举原书名或其它出处。

今人之注或涉及今人著作时，于初次引用时，标出原作者姓名、书名或文章名，以后就从略，如引用古人之注相同。

我们的按语也可以分为三种：其一是解释性质，有的以引号附在原句或字之末，或单独写在正文之后；其二是翻译性质，即原文意译为今文；其三是，有与历代易家见解不同之处，多在正文之后。

4. 六十四卦及大传，共分三章注释。

第七章：上经，三十卦。

第八章：下经，三十四卦。

第九章：易大传。

凡经文之首，皆标三角形“△”，以资识别。

一、乾卦

乾下乾上，乾卦。

《马王堆易》作健，《归藏》为乾。

按《周易》以乾卦为六十四卦之首，重乾即乾乾之意，八经卦之一。

△乾，元亨利贞。

乾，卦名，本以象征天、太阳。扩充之义，为父、为君、为男子、为龙、为虎。

在阴阳二气中为阳气。卦性刚健，符号“—”。

闻一多《周易义征类纂》云：“卦名之乾，本当为幹。幹者，转（运转）之类名，故星中北斗亦可曰幹。古人想象天随斗转，而以北斗为天之枢纽，因每假北斗以为天体之象征……。”

闻注进一步说明了乾卦象征了天体中的北斗。从“易”的源头为天文历法来看，闻说可从。

朱注：“故三奇之卦，名之曰乾，而拟之于天也。”故乾以象征天，历来并无争议。但是象征天的什么，则各家并不统一。闻一多先生认为象征天的北斗。程颐以为“乾者，天之性情”。

我们认为：乾卦三奇（三条长线），表示三光。象征日、月、星三光横亘天空。

根据：


《礼记·乡饮酒义》：“立三宾以象三光。”郑玄注：“三光、三大辰也。”

《白虎通·封公侯》：“天有三光，日、月、星。”

三奇（长线）以象天上三光，最为形象切合。且奇画为阳，三阳也就是三光，应无疑义。

证明：

“示”字，《说文》云：“天垂象，见吉凶，所以示人也。从二。三垂，日、月、星也。观乎天文以察时变。示，神事也。”

示，古文作。二为古文上字。上即天，故示字是天上日月星三光下垂，示人以吉凶之象。现在的“告示”的“示”字，仍有上以示下的古义存在。既然天上三光下垂象形为示字，那么天上三光横贯为乾卦之象，就完全可以属类相通，无需更多说明了。

以三画（后为六画）为天地人三才，始自《周易·系辞》下：

易之为书也，广大悉备。有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三才而两之故六。六者非它也，三才之道也。

朱注以为：“三画已具三才，重之故六。而以上二爻为天，中二爻为人，下二爻为地。”

我们以乾卦三爻兼有天地人三才的内容，古今虽无异议，实际上有难以说通之处。首先如乾三爻兼含天地人，则坤卦为地，为阴、为母之义又如何能与乾相配合呢？既然乾卦已具三才之德，那么又何必要坤卦（阴）的配合，始能化生万物呢？如果乾卦无需与坤卦配合，岂不导致整个“一阴一阳之谓道”体系的崩溃解体，其次，八单卦为六十四卦的基础。它们的内容只谈天地、水火、风雷、山泽等八种自然现象和物态。丝毫未接触到人事，任何对八卦有点了解的人都知道这些。因此乾三爻，不能包括地，尤其不能包括人，其理至为明确。

所以，乾三爻兼三才之义，是八卦推广之义，在重三爻为六爻，衍八卦为六十四卦之后的事，并非乾三爻的原始意义。乾为天，三爻应天象，是无可怀疑的事，它正是伏羲“仰观象于天”的结果。古人所谓“日月经天”，正指乾卦三画之象。

元亨利贞

此四字如何点断，很有分歧。

元、亨、利、贞。一字一断。

元亨、利贞。二字一断。

此外，还有人强调“亨”字有独立意义，又“贞”字有独立的内容等。

我们先看第一种断句法。

元、亨、利、贞。

此四字独立成义，最为古老。它首先见于《左传·襄公九年》：

穆姜薨于东宫，始往而筮之，遇艮之八。史曰：

“是谓艮之随。随其出也，君必速出。”姜曰：“亡。是

于《周易》曰：“随，元亨利贞，无咎。元，体之长也；亨，嘉之会也；利，义之和也；贞，事之干也。体仁足以长人，嘉德足以合礼，利物足以合义，贞固足以干事。然故不可诬也，是以虽随无咎。今我妇人，而与于乱。固在下位，而有不仁，不可谓元。不靖国家，不可谓亨。作而害身，不可谓利。弃位而姤，不可谓贞。有四德者，随而无咎，我皆无之，岂随也哉。我则取恶，能咎乎。必死于此，弗得出矣。”

引文中把元亨利贞喻为人的四种美德。从这以后，易学家中如王弼、孔颖达、程颐、朱熹等皆引用此说。

以元亨利贞为四德说还有很多种：

《子夏易传》：元，始也，亨，通也；利，和也，贞，正也。

周敦颐注：元，始也，于时配春，言万物始生，得其元始之序，发育长养；亨，通也，于时配夏。夏以通畅合其嘉美之道；利者，义也，于时配秋，秋以成实得其利物之宜；贞者，正也，于时配冬。冬以物之终，纳于正之道。

这是以四德为四时，元亨利贞，即春夏秋冬。

魏征注：始万物为元，遂万物为亨，益万物为利，不私万物为贞。

这是以乾卦为阳，为天。天于万物有四德。实际上也是指四时。

扬雄注：罔直蒙酋冥。罔，北方也，冬也，未有形也。直，东方也，春也，直而未有文也。蒙，南方也，夏也，物之修长也。酋，西方也，秋也，物皆成象而就也。有形则复于无形，故曰冥。故万物罔乎北，直乎东，蒙乎南，酋乎西，冥乎北。罔舍其气，直触其类，蒙修其极，酋考其就。罔蒙相极，直酋相敕，出冥入冥，新故代更。

扬雄这里不仅解元亨利贞为四时，还认为它们也是东南西北四方。进一步联系到万物生长与四时四方的关系。

以上是将元亨利贞四字，一字一断，释为四德、四时、四方等各家之说的归纳。

另一种是将四字分断为二：

元亨、利贞。

这种断法，如宋祚胤《周易译注与考辨》，李镜池《周易探源》。他们的理由是：四字在六十四卦中只有“亨”字独用；元字无独用，总是与亨字连用；利贞又总是连用；如果四字均单独使用，则占辞有很多讲不通。所以宋李二位均极力斥责“四德”之解的错误。

还有一种断句法为：

元、（亨）、利贞。

这种读法，见于乾卦“彖曰”。这段文中首句为“大哉乾元，万物资始”，释“元”字；“云行雨施，品物流行”，释亨字（按亨字未出现于文中，所以我们在标题上加了一个括号）。最后是“保合太和，乃利贞”。利贞二字连用。

元亨利贞四字断句上的矛盾，如何解决呢？我们认为尚秉和注，颇能道出关键所在。尚注：

盖元亨利贞，合之为乾德，分之为八德之德。故即为六十四卦之根本。彖或曰亨，或曰元亨，或曰贞，或曰利贞，或曰亨利贞，或曰元亨利贞。似以此四德，为衡量卦德之准的者。然“无妄”，凶卦也，亦曰元亨利贞，则似别有标识，而非论卦德。端木国瑚曰：“易遇东南方春夏之卦，则曰元亨；遇西北秋冬之卦，则曰利贞。”由其言推之，乾下震，春也，故曰元亨，上坎，冬也，故曰利贞。随下震，春也，故曰元亨，上

兑秋也，故曰利贞。临下互震（即二三四爻互卦为震），故曰元亨，上坤下兑，故曰利贞。无妄下震故曰元亨，上乾为冬，故曰利贞。革下离互巽（即二三四爻互卦为巽），故曰元亨。上兑为秋，互乾为冬，故曰利贞。其余虽不尽当，然大概如是也。总之元亨利贞，春夏秋冬，东南西北，仁义礼智，一二三四，兹数者，合之一之，混之同之，融会贯通。遗貌御神，天人不分。陶冶既久，然后知此四字，已括尽易理，非言诠所能尽，而能申其义者，前惟彖传，后惟扬子（扬雄）云。

按尚秉和所言，我们深表赞成之处有下列几点：

1. 元亨利贞四字，概括以言乾卦与六十四卦的内涵，不能专从某一方面去加以诠释和确定。春夏秋冬从天文历法而言，东南西北从方位而言，仁义礼智从人事而言，一二三四从生数言，释此四字，扬雄较之彖传要具体和深入一些。但魏徵所讲也较一般略胜一筹。

2. 关于元亨利贞四字，并非专论卦德，似可作为卦的某种标志。端木国瑚先生所言，虽然不能概括全部六十四卦，大体上其理可通。


3. 贞字兼有言卦德和表示贞问二义，也很正确（我们略有补充，见后）。

我们就此四字，作些补充以供各方探索。

1. 元亨利贞可分开独立为用，又可部分联合为用。在六十四卦中只能乾、屯、临、无妄、革五卦连用此四字。坤卦虽有此四字，但“元亨”连用，后接“利牝马之贞”。这一“利”字就不是完全独立义，它有条件的与“贞”字发生关系。此一用法与“利见大人”，“利建侯”、“利涉大川”、“利有攸往”相似，都含有一定的约束性，对照元亨利贞四字分立为用时不完全相

同，在表示完整的卦德时作为名词用，而表示不完整的卦德时就兼有动性的作用。如“利见大人”之“利”，可作有利于见大人解。这种词性上的变化，与古代汉语中“实词动化”原则相同。

又如贞字。“彖传”上：“贞，正也。”“文言”：“贞固足以干事”，有“正”与“固”二解。

《说文》：“贞，卜问也。”又籀文以鼎为贞字，甲骨文“贞”作可证。

论者以为作“卜问”解为正确，而作“正”与“固”解者为错误。其实并不尽然。

贞字作卜问解，《周礼·春官》、《尚书·洪范》诸书皆同，当是正解。然而卜问的目的是什么呢？当然某些卜是为了解决疑难问题。如《汉书·艺文志》集注：“龟曰卜，卜所以决疑。”又《国语·晋语》：“决之以卜筮。”皆可以证明一些问卜的心理，是企图从疑惑不定中求得一个明确的决定。换言之即从“歧”以求“正”，人所不能抉择，通过卜筮来决定。卜筮所决定的东西，在古代人们的心中，往往很固定，难以动摇。所以“正”是卜的结果，“固”是“正”的效用。“正”与“固”是卜的引伸义。

“贞”作“正”解，如：

《吕览·贵信》：“丹漆染色不贞”；

《文选·述世德诗》：“贞观邱壑美”；

《离骚》：“摄提贞于孟陬兮”。

以上引文中之“贞”字，皆作可“正”字解。

“贞”又可作“固”解，如：

《文选·思元赋》：“慕古人之贞节。”注“精诚也”。

《尚书洛诰》：“我二人其贞。”《广雅释诂》和马融注：“定也。精定不动惑也”。故知“贞”字有“精定不惑”，即“坚固不移”的念义。

所以“贞”有卜问之义，为本义；作“正”与“固”解为衍申之义，并非只有《易经》如此，似不应轻易抹杀此种分别。

再如“亨”字，六十四卦中亨字独用有十一卦之多，还不包括那些上有“亨”，下有“利”，如“噬嗑，亨，利用狱”等类似用法在内，故独立性最强。但它同样可与元亨连用，还可与利贞连用，又可以与贞连用（如困卦，亨贞）。这些连用中的亨字的内涵字似与独用时有分别。例如困卦：亨、贞。大人吉，无咎，有言不信。”可见“亨”字在此，并非畅通无碍，只于大人吉。又如萃卦上言“亨”，而下又言“亨利贞”。细审原文：“萃，亨。王假有庙，利见大人。亨利贞。用大牲吉，利有攸往。”前一亨字，只不过“利见大人”，后连用中的“亨”字，反而“利有攸往”。可见连用字的意义并不低于独用。

再如元字，总与其它三字连用（四字连、三字连或二字连）。但元吉；还有元吉亨（鼎卦）。这些元字似乎也有独立意义，并不需要与另外三字连用。

这一段补充，想说两个问题：

①元亨利贞，可连用，可分用（部分连用或独用）；独立用时为本义，与四字连用时的并行义相同。

此四字又有本义与延申义之分，还有词性上的变化，不可拘泥。

②六十四卦中，亨字独用有十一卦；亨利贞连用有七卦，还有“亨贞”连用二卦……卦下无四字者有五卦。这些表明将四字划分为“元亨”“利贞”二组也有难以说通之处。

③前面说过，贞有作“卜问”解和作“正”“固”二义。此处要进一步说明的是，作“卜问”解的“贞”字，似乎还嫌笼统一些。许慎当年，未见过殷商甲骨文字，故周代以后文献释“贞”为人问之义，正如罗振玉先生所言，是一大贡献。但据许多甲骨文的仔细玩味，似乎“卜”与“贞”，多少还有些区

别。请看下面一组例子。

癸亥卜，宾贞：旬亡囙（咎）！一月。（金祖同《殷契遗珠》）

癸巳卜，宾贞：旬亡囙（咎）？八月。（罗振玉《殷虚书契续编》）

癸卯卜，王贞：旬亡囙（咎）？才（在）二月。（商承祚：《殷契佚存》）

癸未，王卜，贞：旬亡囙（繇）？王叶曰：吉。才（在）六月。（《殷契遗珠》）

癸巳卜，行贞：旬亡囙（咎）？才（在）八月。（同上）

这些例子，是先言卜，后言贞。并且言卜都有时间的记载，癸巳卜，即在癸巳这天进行了卜筮。在贞字都王、行、宾等字。其中“王贞”，似指当时的帝王。“行”是否为人名，不知。宾，本为宾祭。此处似指主持祭祀的人。第四例是“王卜”，另有人“贞”，与第三例相反。“贞”与“卜”换了人。大约在這些例子中，卜指卜筮，贞指所问之事。所以《易经》中作“卜问”解的“贞”字，着重于问的意思多，着重于卜的意思少。

以“乾、元亨利贞”一句，为全篇的开头，关系到六十四卦，所以作了较为详细的阐述。

△初九，潜龙勿用。

乾卦六爻皆阳。初九为第一爻，表示冬至一阳初生之义。故马融、干宝注为十一月之卦。龙属阳，以龙喻阳气始生于地下，故曰“潜龙”。又以阳气之作用未生，故曰“勿用”。

闻一多从天象释乾卦六龙，均指龙星。引《后汉书·张衡传》：“夫玄龙……涉龙则溷泥而潜蟠，避害也。”以解说潜龙，与干宝等人之说，在时令上十分相合，似不可轻议它的不是。

我们认为“周易”以乾为首，崇天、崇父、崇龙，以压倒殷人的崇地、崇母、崇虎，意识形态斗争性极强。今人治易，没有人说到过这点。古人中，干宝云：“阳处三泉之下，圣德在

愚俗之中，此文王在羑里之爻也。”应该是看出了一些问题。从周以小邦，推翻殷大邦，殷人长期不服这点出发，周人需要从思想上征服殷人的追求，非常迫切和必要。“周虽旧邦，其命惟新”的宣传，正是针对殷人而言。武王强调他的打倒商王，是“皇天震怒，命我文考”（文王）“恭行天之罚”，（均引自《尚书·周书》）武王等人知道“殷人尚鬼”，所以才以“天命”来吓唬他们。

乾卦六爻，从节令看，代表自冬十一月至春四月的六个月，阳气渐增；从天象言，八卦以天文历法为基础，可以肯定与星象有关。从思想战线的作用而言，乾卦六爻，正是武王叙述其父亲文王一生遭遇的记载。以龙喻文王，正是“周道尊尊”的具体表现。以六爻对照文王历史，真是大节皆同，决非偶合。

△九二，见龙在田，利见大人。

见为现。以龙喻大人。

郑康成注：九二利见九五之大人。

王弼注：“出潜离隐，故曰见龙。处于地上，故曰在田……初则不彰，三则乾乾，四则或跃，上则过亢。利见大人，惟二五焉。”

王注与郑注相反，认为六爻之中，只有二爻五爻，利见大人。

干宝注：“阳气将施（十二月），圣人将显，此文王免于羑里之卦也。”

闻一多以为“见龙在田”，即天象上的“龙在天田”。

按：九二爻，在三才中为“地”。从节令言乃十二月之卦，以阳气渐增，出于地上。农事将起。“利见大人”，以王弼说为是。从记载文王事迹言，指文王脱离羑里后，亲身参与农事，以积蓄力量为后日征殷作准备。《尚书·无逸》中有“文王卑服，即康功田功。……自朝至于日中昃，不遑暇食，用咸（感）和万民”的一大段记载可证（“康”功即“糠”功）。

据历史记载，文王注意内政的同时，还讨伐了一些国家如

犬戎、崇侯虎等，东进攻商的用心越来越明显。

乾以龙喻大人，故“见龙在田”，乃记文王“即康功田功”之事。

△九三，君子终日乾乾，夕惕若厉，无咎。

王弼注：处下体之极，居上体之下，在不中之位，履重刚之险。上不在天，未可以安其尊也；下不在田，未可以宁其居也。……故终日乾乾，至于夕惕，犹若厉也。

干宝注：阳在九三，正月之时，自泰来也。阳气始出地上而接动物。人为灵，故以人事成天地之功，在于此爻焉。此盖文王反国大釐其政之日也。

按：九三爻，节令在正月，阳气已显现于地上万物。干宝言此即文王自羑里返国后精心求治之象，极为有理。即《尚书·无逸》中所谓：“厥亦惟我周太王王季，克自抑畏”、“自朝至于日中昃，不遑暇食”、“文王不敢盘于游田”等记载之情。以文王当时上畏商王的力量还相当强大，下又担忧周人力量之不足，虽有奋发阳刚之气，但上有所畏，下有所忧。此爻即接九二而言。

又《说文》“夕惕若厉”，又作“夕惕若夤”。“惕”字，有警惕畏惧之意。

“终日乾乾，夕惕若厉，无咎”。译成今文，即“昼夜警惕忧惧，好象得了恶病（或遇上了恶鬼）。因为这样，所以虽有商王的压力，下有民忧，终于能平安渡过。”

△九四，或跃在渊，无咎。

王弼注：去下体之极（指下三爻），居上体之下（指上三爻），乾道革之时也。上不在天，下不在田，中不在人，履重刚之险，而无定位，所处，斯诚进退无常之时也。

干宝注：阳气在四，二月之时，自大壮来也。四虚中也。跃者，暂起之言，既不安于地，而未能飞于天也。……此武王

举兵孟津，观衅而退之爻也。

按：干宝注“或跃在渊”的“或”字云：“或之者”疑之也。很有道理。但我们认为此处并非指武王之事而是指文王。

“文王立国五十一年”，据金景芳《中国奴隶社会史》介绍，周代以文王为开国之君，到四十四年时“受命称王”，并非死后的追封。在“称王”前，由于他的专心求治，国力日强，《论语·泰伯》云：“（文王）三分天下有其二，以服事殷”。又《左传·襄公四年》云：“文王帅殷之叛国以事纣”。文王为什么要这样做？因为他有切身教训。文王之父季历，在打退了外侵，巩固了周人在渭水中游的统治后，国势强盛，遭到了殷王文丁的忌戒而杀害。文王一方面子承父志，继续扩张；另一面又日夜戒惧，以免重蹈父亲的覆辙。尽管他对商王纣表面做到了恭顺臣服，但仍不免有羑里之囚。所以文王的势力越大，他的恐惧功败垂成的忧虑就越重。九四一爻，跃起已接近九五（帝王之位），因此他就越怕一旦不慎而失败，会产生掉入深渊的危险。历来注家，对此“或”字都掉以轻心，惟干宝注得其要领。“无咎”二字，是说文王由于时久心存戒惧，国力越强，就越对商纣柔顺小心，结果才能无咎。历史上越王勾践之灭吴，正同此爻之义。

△九五，飞龙在天，利见大人。

王弼注：不行不跃，而在乎天，非飞而何，故曰飞龙也。

朱熹注云：刚健中正，以居尊位（按阳爻居九五，为得中得位之象）。如以圣人之德，居圣人之位，故其象如此。

干宝注：阳在九五，三月之时，自夬来也。五在天位，故曰飞龙。此武王克纣正位之爻也。圣功既就，万物既睹，故曰利见大人矣。

我们认为：阳气至五爻为三月之卦，周代以四月为春尽而夏将至之候。九五阳爻，既得中又得位，故以帝王为喻。文王在位四十四年之后，受命称王，应飞龙在天之爻，非言武王

克纣。

△上九，亢龙有悔。

王肃注：穷高曰亢，知进忘退，故悔也。

干宝注：阳在上九，四月之时也。亢，过也。乾体既备，上位既终。天之鼓物，寒暑相报。圣人之治世，威德相济，武功既成，义在止戈。盈而不反，必陷于悔。

闻一多引《史记·蔡泽传》，泽说应侯云：“易曰：‘亢龙有悔’此言上而不能下，信（伸）而不能诎，往而不能自返者也。”又《贾子新书·容经篇》云：“亢龙往而不返，故曰有悔。悔者，凶也。”

我们认为：上九为四月之卦，阳爻至此而尽。在节气上，阳气全盛，过此即将发生变化，阴气渐生。此喻文王称王七年而逝，即所谓“往而不返”。“有悔”，言文王未及目见灭商而有悔也。如以“亢龙有悔”指武王，则武王死在灭殷后两年，大功既成，周统治之权已定，何悔之有。

论者或谓。“亢”字《说文》作“𡗗”。王念孙《读书杂志》引《太平御览》等以“亢”借为“沆”，言洼泽之地，龙困其中。丁寿昌《读易会通》谓《汉书·王莽传赞》“炕龙绝气”。服虔注引“易”“炕龙有悔”。可见“亢”又作“炕”。颜师古云：“凡言炕阳者，沽涸之意。谓无惠泽于下也。”

以亢龙为洼泽之龙，不可信。因为如此一来，上九之亢龙与初九之潜龙无别，与阳气逐爻上升之卦象相矛盾。炕阳之说如言阳气大甚，则与干宝“亢，过也”之说有可通之处。总之，干宝“亢龙”之注可以信从，与下文“彖传”及程颐说对照看，其理益明。

△用九，见群龙无首，吉。

刘瓛注：总六爻纯阳之义，故曰用九也。

郑康成注：爻皆体乾，群龙之象。舜既受禅，禹与稷、契、

• 咎繇之属，并在朝。

朱熹注：用九，言凡筮得阳爻者皆用九而不用七。盖诸卦百九十二阳爻之通例也。

尚秉和注：易之本为六七八九。七九阳，八六阴。今遇阳胡以祇言九，不言七，则以周易以九为用，与二易（连山、归藏）殊也。用者，动也、变也。用九者，言遇九则动，遇七则不动。若作用舍诂，则周易竟不用七八矣。不用七八，则揲蓍时常不遇九六，将何以为占。盖九六占爻，七八占象之义。治易者十六七皆忽之，故其义常晦。见群龙无首吉者，申遇九则变之义也。九何以必变，阳之数九为极多。故曰群。阳极反阴，乃天地自然之理。乾为首，以阳刚居物首，易招物忘，变坤则无首。无首则能以柔济刚，故吉。

按：尚秉和之注极是又极详细。《连山》、《归藏》二易，以七八不变为占，《周易》以九六变爻为占。七、九皆为阳爻，何以用九而不用七呢？七为少阳，量变而质不变，即季候不变；九为老阳，质量俱变。反映在季节上则由夏变秋，因此，言变则用九，而不用七。

彖曰。

按：彖（音断），断定一卦的意义。自“彖”至大小“象”、“文言”、“系辞”上下，说卦，序卦上下、杂卦共十篇都是解释“经”的文字，相传为孔子所作，又称“十翼”或“大传”。

大哉乾元，万物资始，乃统天。

九家易注：六爻纯阳，故曰大。乾纯阳，众卦所生，天之象也。观乾之始，以知天德。惟天为大，惟乾则之，故曰大哉。元者，气之始也。

荀爽注：谓分为六十四卦，万一千五百二十策，皆受始于乾，犹万物之生稟于天。

庄氏注：乃统天者，以其（乾）至健而为物始，以此乃能

统领于天。天是有形之物，以其至健能总统有形，是乾元之德也。

尚秉和注：乾元者，乾之元气也，于时配春，故曰资始。

按：大哉为赞美之辞，赞美乾元之德：于卦则为八卦与六十四卦之所出；于阴阳万物，则混沌元气，实为万物之所生；于时为春。春为四季之首，万物萌生之时。

三句解释“元”。

云行雨施，品物流行。

孔颖达《周易正义》裁合褚氏、庄氏二家之注云：此二句释亨之德也。言乾能用天之德，使云气流行，雨泽施布，故品类之物，流布成行。各得亨通，无所壅蔽，是其亨也。

大明终始，六位时成。时乘六龙以御天。

庄氏注（见孔颖达“疏”）此二句总结乾卦之德也。以乾之为德大明，晓乎万物终始之道。始则潜伏，终则飞跃，可潜则潜，可飞则飞。是明达乎终始之道，故六爻之位，依时而成。若其不明终始之道，应潜而飞，应飞而潜，应生而杀，应杀而生，六位不以时而成也。

此注与王弼之注，意同而较为详尽。

侯果注：大明，日也；六位，天地四时也。六爻效彼（效法天地四时）而作也。大明以昼夜为终始，六位以相揭为时成。言乾乘六气而陶冶变化，运四时而统御天也。

尚秉和注：此释利义，于时为秋。

按侯果注：“大明，日也。”日字下似漏一月字。因为大明既以“昼夜为终始”，则昼为日，夜为月，不应独言“日”。又《乾凿度》有“日月终始万物”一文可以为证。

按二：六位如以时言，似应为“阴阳四时”；而不言天地有形之物。从方位言则似应为“上下四方”。在上为天，在下为地

（参见本书前面所述），是为六位。

乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞。

王弼注：不和而刚暴。

孔颖达疏：此二句释利贞也。纯阳刚暴，若无和顺，则物不得利而失其正。以能保安合会大利之道，乃能利贞。于万物言，万物得利而贞正也。

尚秉和注：此释贞义，于时为冬。万物自有而入无，由动而之静，故曰变化。“太玄”拟贞为冥，曰有形则复于无形，故曰冥。……各正性命者，言万物入冬而形气定也。保合者固也。保合太和，言万物静定而无为，正所以养育其性命也。

按：尚说最妥。

首出庶物，万国咸宁。

朱熹注：元者，物之始生，亨者，物之畅茂，利，则向于实，贞则时之成也。实之既成根蒂脱落，可复种而生矣。此四德之所以循环而无端也。然而四者之间，生气流行，初无间断，此元之所以包四德而统天也。

按：朱注甚是，以元气而包括四德，即太极生两仪、四象之道。不过“首出庶物，万国咸宁”的后半句，过去“易”学家所释，未免失之太迂。如尚秉和云：“万国咸宁者，言如圣君当阳首出，万邦有庆也。”此以元气推及“圣君”而言，未免牵强。其实此二句只不过是说，元气为春，为四德之首，生万物则人民衣食不缺，饥饿不生，盗贼绝迹，如此则万国咸宁也。此即管仲所谓“衣食足而后知廉耻”也。

象曰：天行健，君子以自强不息。

《周易·系辞》云：“易者象也，象者像也”。“像”，也就是效法万物之意。象有大象小象之别。大象释一卦卦辞，小象释爻辞；又有虚象与实象之分。孔颖达云：“若地上有水，比也，地中生木，升也。皆非虚，故言实也。假象者，若天在山中，风

自火出。如此之类，实无此象，假而为义，故谓之假也。”

彖与象的分别：彖在象前，彖详而象较略。彖，重在释一卦卦义，象则偏一卦卦象。

孔颖达“疏”：天行键者，谓天体之行，昼夜不息，周而复始，无时亏退。……此谓天之自然之象，君子以自强不息，此以人事法天……。

此为大象，释一卦之辞。

潜龙勿用，阳在下也。见龙在田，德施普也。终日乾乾，反复道也。

此为小象，释六爻之辞。又“阳在下也”，“下”音“虎”，与“德施普也”的“普”字叶韵。屈原《湘夫人》：“帝子降兮北渚，目眇眇兮愁予，袅袅兮秋风，洞庭波兮木叶下。”“下”字音虎，与上“予”“渚”叶韵。可证。

按：此释乾卦的初爻、二爻与三爻。初九，阳气初生，还在地下，故曰“潜龙勿用”；九二，阳气渐出地面，故曰“在田”，以阳光能施布以普及万物。九三二句从人事着眼，认为“君子自强不息，反复皆能合道”。

或跃在渊，进无咎也；飞龙在天，大人造也；亢龙有悔，盈不可久也。

“造”字，陆德明《经典释文》云：“刘歆父子作聚。”

按：此说九四、九五、上九三爻。九四，说可进而不可退。进则为“九五，飞龙在天”，退则陷入深渊（此爻与文王当时处境相同）。九五，说事业已成，乘龙以御天下。上九，从人事言“满盈”之可久。从卦象言，上九老阳将变，阳极阴生，此自然之理，故云“不可久”。

用九，天德不可为首也。

王弼注：夫以刚健而居人之首，则物之所不与也。以柔顺而为不正，则奸佞之道也。故乾，吉在无首；坤，利在永贞。

朱熹注：言阳刚不可为物先，故六阳皆变而吉。

按：王、朱二注，意虽是而言之不详。我们以为：纯阳不可为首，因为阳气太强，无和则暴（见王弼注），如居戎首，则于万物不利，而有违“天地之大德曰生”的原则。《礼记·檀弓》：“毋为戎首，不亦善乎”，可以参悟。故“天德可以为生”，而不可以为“戎首”。为生则善，为戎首则杀，则不善矣。

文言曰：元者，善之长也；亨者，嘉之会也；利者，义之和也；贞者，事之干也。君子体仁，足以长仁；嘉会，足以合礼；利物，足以和义，贞固，足以干事。君子行此四德者，故曰：乾，元亨利贞。

文言：庄氏以为文饰之言。孔颖达以释乾坤二卦经文之言。梁武帝以为文王之言。按《左传·襄公》载穆姜将死占卦，已提到上述四句话，可见它的来源甚古，既非穆姜之语，又非孔子之语。将古训归之贤哲（文王），在古代实为惯例。

庄氏注：“元者，善之长者。”谓天之体性，生养万物。善之太者，莫善施生。元为施生之宗，故言元者善之长也。“亨者，嘉之会”者？嘉，美也。言天地能通畅万物，使物嘉美之会聚，故云嘉之会也。“利者，义之和”者，言天地能利益庶物，使物各得其宜而和同也。“贞者事之干”者，言天地以中正之气，成就万物，使物皆得干济。

孔颖达注：庄氏之意，以此四句明天之德也，而配四时。元是物始，于时配春。春为发生，故下云体仁，仁则春也。亨是通畅万物，于时配夏，故下云合礼。礼则夏也。利为和义，于时配秋。秋既物成，各合其宜。贞为事干，于时配冬。冬既收藏，事皆干了也。于五行之气唯少土也。土则分王（旺）于四季。四气之行，非土不载，故不言也。

按：以四季五行注元亨利贞四德，李鼎祚实本孔颖达之说。孔为隋末至唐太宗时人。李鼎祚为天宝时人，相去百年上下。

尚秉和极力称赞李说，而不言孔说，可谓知末而不知其所本。

“智者千虑，必有一失”，尚氏之谓也。

文言此段，首释天之四德。次释君子效法天之四德，则足以长人，合礼，和义，干事，即合乎乾之元亨利贞四德。

初九曰：潜龙勿用，何谓也？子曰：龙德而隐者也。不易乎世，不成乎名，遯世无闷。不见是而无闷，乐则行之，忧则违，确乎其不可拔，潜龙也。

何妥注：夫子（指孔子）假设疑问也。后五爻皆仿此也。

孔颖达注：此夫子以人事释潜龙之义。圣人有龙德隐居者也。

王弼注：“不易乎世”，不为世俗所移易也。

孔颖达注：“不成乎名”，言自隐默，不成就令名，使人知也。

孔颖达注：“遯世无闷”，谓逃遯避世，虽逢无道，心无所闷。

崔憬注：“不见是而无闷”，世人虽已是，而已知不违道，故无闷。

程颐注：“乐则行之，忧而违之，确乎不可拔，潜龙也。”谓自信自乐，见可而动，知难而避，其守坚不可夺，潜龙之德也。

按：“不易乎世”。赵岐云：“易，治也。”查《礼记·檀弓》：“易墓非古也。”注：“易谓芟治草木”。可见“易”字也可作治字解。又“确”字，据惠栋云说文无确字，当作“崔”，心志高志也。作确字则为坚定之义。

以往不少的易学家释此段文字，多从人事出发。如以龙比君子，比圣人处于世俗之中等等。但都从卦画而取喻。我们认为：乾卦一爻，阳气初生，处于地下，以龙为喻，则其德未显而隐。故无治于世，也不成其令誉令名。虽隐遯与世远离而无所闷，以其德本为隐。不见称可于太亦无所闷。自信自行，乐行忧违，坚定其志而不可移，这就是乾龙之德。读此段文字，应处处应抓住乾卦初爻，阳气潜存于地这点来看。

九二曰：“见龙在田，何谓也？”子曰：龙德而正中者也。庸

言之信，庸行之谨。闲邪存其诚，善世而不伐，德博而化。易曰：见龙在田，君德也。

虞翻注：“中”，下之中。二非阳位，故明言能正中也。

按：九二，为下卦之中。其位虽居中，但非阳爻所处之地。故虽言“龙德正中”，但不能与九五比，正中且为尊高之位。

孔颖达注：庸谓中庸。庸，常也。从始至末，常言之信实，常行之谨慎。……防闲邪恶，当自存其诚实。

九家易注：阳升居五，处中居上，始以美利利天下，不言所利，即是不伐。

按：阳爻处初九二之位，虽有善政而不可自伐其功，即上文防闲邪恶，谨言慎行之意。至善广德博，上升至九五之位，则始足以化世。九二一爻，从人事言，对激切以求躁进者多所戒勉。不到一定时机，则平常一言一行，都要注意。常存其诚于心，以防邪恶。即令有善功于世，也不要自夸自赞，以不在其位，德不博不足以感化天下。”见龙在田，利见大人，君德也”，指此爻有利于显现大人。只说显现君德，因为此爻并不在君之位。

九三曰：君子终日乾乾，夕惕若厉，无咎，何谓也？子曰：君子进德修业。忠信所以进德也，修辞立其诚，所以居业也。知至至之，可与几也。知终终之，可与存义也。

孔颖达注：德谓德行，业谓功业。九三所以终日乾乾者，欲进益道德，修营功业……推忠于人，以信待物。人则亲而尊之，其德日进。修辞立其诚，所以居业者，辞谓文教，诚谓诚实也。外则修理文教，内则立其诚实，内外相成，则有功业可居。

庄氏注：极即至也。三在下卦之上，是至极。

褚氏注：一体之极，知至者是下卦已极，将至上卦之下。至，谓至上卦也。下云在下位而不忧。此以人事言之，即云下位，明知上卦之下。欲知上卦故不忧。

褚氏注似较庄氏注更为尽理。

翟元注：知五可至而至之，故可与行几微之事也。

王弼注：处一体之极，是至也；居一卦之尽，是终也。处事之至而不犯咎，知至者也，故可与成务矣；处终而能全其终，知终者也。

翟元属褚氏派，王弼与庄氏意同。

崔憬注：君子谓文王也。言文王进德修业，所以貽厥武王，至于九五，乃可与进修意合。故言知至至之，可与言微也。知天下归周三分有二，以服事殷。终于臣道，可与进修义合。故言知终终之，可与存义。

我们认为：至是至，至上卦之五。极是极，三爻为下卦之尽。翟元以为：“知五可至而至之，故可以行机微之事”，极为有理。文王欲由下三以至上五之位，在当时本为极机微之事。崔憬以为：“君子喻文王”甚是。但谓文王“终臣道”，未免迂阔。文王进德修业，不过是披着“尽臣道”的外衣，行积储力量，推翻商纣、跻自身于九五尊位之实。“知终终之，存其义也”。据《尔雅·释名》：“义，宜也。裁决事务，使各宜也”。“终”，即事之最后裁决。故知进者必知退。退之裁决，必保存与自身相宜的条件。即进可以攻，退可以守。至与终，乃进与退之意。此文王“进以至于五爻之位，退则保全下位”的通盘打算。

是故居上位而不骄，在下位而不忧，故乾乾因其时而惕，虽危无咎矣。

王弼注：居下体之上，在上体之下，明夫终敝，故不骄也，知夫至至，故不忧也。

又：惕，怵惕之谓也。处事之极，失时则废，懈怠则旷。故因其时而惕，虽危无咎。

我们认为：在下卦之上，不骄，意思是不骄于民。骄于民者必败。在上卦之下，不忧，以我有必至之心，故不忧也，忧则于事无补。必须随时警惕，虽然危险，结果无咎。

九四曰：或跃在渊，无咎，何谓也？子曰：上下无常，非为邪也，进退无恒，非离群也。君子进德修业，欲及时也。故无咎。

孔颖达注：上而欲跃，下而欲退，是无常也。

荀爽注：进谓居五，退谓居三。故进退无恒，非离群也。

何氏注（见孔颖达疏）：所以进退无恒者，时使之然，非苟欲离群也。

我们认为：文言九四一爻所说，实指九三一爻，“居上位不骄，在下位不忧”的进一步发挥，目的在于说明进退皆“为公为民”这一点，以统一人民的认识。“上下无常”与“进退无恒”，关键在于及时而动。照今天的讲法，就是要不失时机的上下进退。这既不是为了走邪道，也不是要脱离群众。君子的进德修业，也只是为了能及时而动；为了增强本身的条件和力量，以免错过时机。

九五曰：飞龙在天，利见大人。何谓也？子曰：同声相应，同气相求。水流湿，火就燥，云从龙，风从虎。圣人作而万物覩。本乎天者亲上，本乎地者亲下，则各从其类也。

孔颖达注：“飞龙在天”者，言天能广感众物。众物应之，所以利见大人。

虞翻注：谓震巽也。包羲观变而作八卦，雷风相薄，故相应也。

按：乾坤二卦的初爻与震巽二卦之初爻相交。震为雷，巽为风，故雷风同声而相应。

虞翻注：谓艮兑，山泽通气，故相求也。

按：乾坤二卦的上爻与艮兑二卦的上爻相交。艮为山，兑为泽，山泽通气，故同气相求。

荀爽注：阳动之坤而为坎，坤纯阴，故曰湿也。

又：阴动之乾而成离，乾纯阳，故曰燥。

尚秉和注：中爻交坎离，故曰水流湿，火就燥。湿燥以方位言，苟爽谓坤湿，乾燥者是也。坤，原居北方。北方溷阴沍寒，故曰湿。乃乾自南往交坤成坎，故曰流湿。乾原居南方。南方炎炽焦灼，故曰燥。乃坤自北往交乾成离，故曰就燥。此于先天南北之乾坤，变为后天之离坎，至明白矣。

按：“伏羲八卦方位图”：乾南而坤北。乾之中爻自南往北而交坤之中爻，则成坎，所谓流下以就湿；坤之中爻自北往南而交乾之中，则成离，所谓升上以就燥。这样一来，离在南方，坎在北方。为文王后天八卦方位。

王肃注：龙举而景云属，虎啸而谷风生。

虞翻注：乾为龙，云生天，故从龙也；坤为虎，风生地，故从虎也。

虞翻注“圣人作而万物覩。”云：覩，见也。圣人则包羲。合德乾五，造作八卦，以通神明之德，以类万物之情。五动成离，日出照物皆相见。

按：郑康成以为“圣人作”的“作”字，解释为“起”（见陆德明《经典释文》）。我们以为“作”为“造作”之意，即“造作八卦”。

庄氏注“本乎天者亲上，本乎地者亲下”云：天地絪縕，和合二气，共生万物。然万物之体，有感于天气偏多者，有感于地气偏多者。故周礼大宗伯有“天产地产”，大司徒云“动物植物”。本受气于天者，是动物含灵之属。天体运动，含灵之物亦运动，是亲附于上也。本受气于地者，是植物无识之属。地体凝滞，植物亦不移动，是亲附于下也。（见孔颖达疏）

虞翻注：方以类聚，物以群分。乾道变化，各正性命。触类而长，故各从其类。

按：虞注为统括本段内容而言。

上九曰：亢龙有悔，何谓也？子曰：贵而无位，高而无民，

贤人在下位而无辅，是以动而有悔也。

荀爽注：在上故贵，失正故无位。

何妥注：既不处九五帝王之位，故无民也。

王弼注：贤人虽在下而当位，不为之助。

荀爽注：升极当降，故有悔。

按：位在上九，为尊贵之象，但已过九五之位，正位已失，故百姓皆不为所属。贤人，荀爽以为指九三，王弼注似指九五。以九五本身居正在位，当然不会去辅助上九。王注似优。爻在上九，阳气已尽，动即有悔，势所必然。

潜龙勿用，下也；见龙在田，时舍也；终日乾乾，行事也；或跃在渊，自试也；飞龙在天，上治也；亢龙有悔，穷之灾也；乾元用九，天下治也。

王弼注：此一章全以人事明之也。

程颐注：勿用以在下，未可用也。

虞翻注：见龙在田，时舍也。

王弼注：见而在田，必以时之通舍也。

朱熹注：未为时用也。

按：“时舍”的舍字，旧有两解：一读式夜切，音赦；一读始夜切，音捨。

前者为客舍、路室，为旅人所居，相当于今天的旅馆。舍字有“止”意，“息”意。后者有放意弃意。《诗经》“行苇”和“车攻”两篇中，前有“舍矢既均”，后有“舍矢如破”。皆作“发”字或“放”字解。“舍矢”即放矢或发矢。

丁寿昌以为“时舍所谓舍（捨）之则藏”，与朱注意同，他们都以王注为错。

我们认为，丁说可从。

朱注“终日乾乾，行事也”为“行此知至知终之事也”。

何妥注：此当为文王为西伯之时，处人臣之极，必须事上

接下，故言行事。

按：无论是处理进与退之事，还是处理上接下之事，都必须谨慎从事，故曰“终日乾乾”。

孔颖达注“或跃在渊，自试也”为“圣人逼近五位，不敢果决而进，唯渐渐自试。”意欲前进，迟疑不定。

又注“飞龙在天，上治也”，为“圣人居上位，而治理也”。

孔颖达注“亢龙有悔，穷之灾也”云：“位穷而致灾，则悔也，非为大祸灾也。”

孔颖达注“乾元用九，天下治也”为“九五止是一爻，观见事狭，但云上治。乾元总包六爻，观见事阔，故云天下治也。”

按：这是将用九与九五爻相比照而言。

潜龙勿用，阳气潜藏。见龙在田，天下文明。终日乾乾，与时俱行。

王弼注：此一章，全以天气明之。

何妥注：十一月阳气虽动，犹在地中，故云潜龙。

李鼎祚注：十二月阳气上达于地，故曰见龙在田；百草萌芽孚田，故曰文明。

何妥注“终日乾乾，与时俱行”为“此当三月，阳气浸长，万物将盛，与天之运，俱行不息也。”

或跃在渊，乾道乃革。飞龙在天，乃位乎天德。亢龙有悔，与时俱极。

何妥以为：“乾道乃革”，时为五月，微阴初起，乾道（即阳气）将变。“飞龙在天，乃位乎天德”，时为七月，万物盛长，天功大成。“亢龙有悔，与时俱极”，时为九月，阳气大衰，向将极尽。

乾元用九，乃见天则。

王弼注：此一章全说天气以明之也。九，刚直之物，唯乾体能用之。用纯刚以观天，天则可见矣。

按：“天则”天之法则。

乾元者，始而亨者也。利贞者，性情也。

王弼注：不为乾元，何能通物之始；不性其情，何能久行其正。是故始而亨者，必乾元也；利而正者，必性情也。

虞翻注：乾始以阳通阴，故始通。

于宝注：以施化利万物之性，以纯一正万物之情。

乾始能以美利利天下。不言所利，大矣哉。

虞翻注：美利，谓云行雨施，品物流形，故利天下。

又注：天何言哉，四时行焉，百物生焉。故利者大也。

按：虞翻此注最精妥。“天何言哉……”，见《论语·阳货》。

大哉乾乎，刚健中正，纯粹精也。

崔颢注：不杂曰纯，不变曰粹。言乾是纯粹之精，故有刚健中正之四德也。

六爻发挥，旁通情也；时乘六龙，以御天也，云行雨施，天下平也。

陆绩注：乾六爻发挥变动，旁通于坤。坤来入乾，以成六十四卦，故曰旁通情也。（见《李鼎祚集解》）

尚秉和注：“时乘六龙以御天”即乾乘六阳时也。初乘子，二乘寅，三乘辰，四乘午，五乘申，上乘戌。

九家易注：谓时之元气，以王（旺）而行，履涉众爻，是乘六龙也。

尚秉和注：云行雨施，万物亨通。故曰天下平。

君子以成德为行，日可见之行也。潜之为言也，隐而未见，行而未成，是以君子弗用也。

正义注：言君子之人当以成就道德为行，令其德行彰显。使人日可见其德行之事……是以君子弗用者，德既幽隐，行又未成，是君子于时不用……

君子学以聚之，问以辨之，宽以居之，仁以行之。易曰，

见龙在田，利见大人，君德也。

按：此节以往诸家解说多迂。其意实承初九一爻而言。初，爻以德行不显，行无成就。故九二爻应勤学以蓄德行，多问以明辨是非，宽怀以居九二之位，行仁以待下。即所谓“无君之位，而蓄君之德”。

九三，重刚而不中，上不在天，下不在田，故乾乾因其时而惕，虽危无咎矣。

虞翻注：以乾接乾，故重刚。位非二五，故不中也。

何妥注：上不及五，故云不在天；下已过二，故云不在田。处此之时，实为危厄也。处危惧之地，而能乾乾怀厉，至夕犹惕，乃得无咎矣。

九四，重刚而不中。上不在天，下不在田，中不在人，故或之。或之者，疑之也。故无咎。

按：《系辞》下：“易之为书也，广大悉备：有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三才而两之故六。六者非它也，三才之道也。”上，五爻为天道，三、四爻为人道，初、二爻为地道。九四一爻在天道之下，地道之上，均不得中，故曰上不在天，下不在田。侯果以为四爻是兼才非正，故言不在人也。

虞翻注：非其位，故疑之也。

按：疑则惧，惧则慎，慎则朝乾夕惕，故能无咎。

夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与鬼神合其吉凶。

按：“大人与天地合德”，意谓帝王之抚育万民无私，如同天地之复载万物。

“与日月合其明”：意谓帝王之恩威，四处降临，如日月之光照人。

“与四时合其序”，庄氏注：若赏以春夏，刑以秋冬之类也。

“与鬼神合其吉凶”，意谓合乎鬼神“福祐善行，为祸淫乱”

的原则。

先天而天弗违，后天而奉天时。天且弗违，而况于人乎！
况于鬼神乎！

庄氏注：若在天时之先行事，天乃在后不违，是天合大人也。

崔憬注：行人事，合天心也。奉天时，布圣政也。

又庄氏注：若在天时之后行事，能奉顺上天，是大人合天也。

按：所谓“先天”“后天”，实指人的主观愿望与客观自然规律之间的关系而言。人先于天时而动，能符合自然规律，即行人事合天心，天从人愿。后于天时而奉行自然规律，为人行天意。而掌握和符合客观规律，实为首要之事。

最后两句，是说天道远，尚且能够不违反，于人于鬼神就更不会有所违反了。这条释九五。

亢之为言也，知进而不知退；知存而不知亡；知得而不知丧，其唯“圣”人乎！知进退存亡而不失其正者，其唯圣人乎！

按：第一个其唯“圣”人乎，陆德明《经典释文》云：“王肃本作愚人。后结始作圣人。”

庄氏注：此经再称“其唯圣人乎”者，上称圣人为知进退存亡发文；下称“其唯圣人乎”者，为“不失其正”发文。言圣人非但知进退存亡，又能不失其正。

按：后代易学家，多同庄氏之说。

又尚秉和以为：自“亢之为言”至“知得而不知丧”止，释上九。“其唯圣人乎”以下，释用九及无首之义，甚是。不如此，则本节所言各爻之义就不完整；又经此三个“知”与“不知”一阐释，“亢之为言，过也”的含义就更具体了。

关于乾卦的几点说明。

乾卦经、传、释文所占篇幅，在六十四卦中最多。为坤卦的一倍有余，为屯、蒙等卦的五至十倍。其中原因：

之一，乾卦为六十四卦之首，此卦不讲深讲透，则以后的七卦六十三卦的发生发展的进程和体系，就会失去依据；

之二，乾卦为天，为阳，具有它们的与其它各卦不同的属性。而各卦的变化与属性，只有在乾卦与坤卦的分合中，才能出现。因此，讲清楚了乾卦，其实质是为其它各卦建立了理论的主体。

之三，由于周道尊尊，尊父，为了这一宗法制度和社会制度的牢固确立，所以周人必须强调宣传尊天、尊阳、尊龙的思想，以便在意识形态斗争中压倒殷人的尊地、尊母等传统思想，继战场上的胜利，进一步取得思想上的胜利，达到长治久安的目的。乾卦是以这种声势出现的。

之四，乾卦六爻，不仅是反映了文王兴起的历史；更重要的是，它详细阐述了文王为推翻商纣所进行的工作和经验。

首先，乾卦九二，提出了“大人”这个称号。《礼记》“疏”中引孟喜、京房说“易”，谓周人有五号：帝，天称，一也。王，美称，二也。天子，爵号，三也。大君者，兴盛行异，四也。大人者，圣人德，五也。

可见，乾卦二爻“见龙在田”的大人，决不会称颂殷朝的人，也不是泛指之词，应当是曾经“即康功、田功”的文王。

其次，《文言》以下各节文字中，尤其突出了文王各种反殷活动的经验教训。

在文字组织上，《文言》不仅下节紧接上节，层层深入，把事理、经验，说得又深又细；而且一节之中，语言虽然简单，但含意深刻，上下句配合周密。这决不是什么解卦的文字，而是有深刻用心的政治总结。

在思想内容上，《文言》强调随着条件的不同，待人接物的方法与态度也不同。例如初爻强调“遯世无闷”与“确然不可拔”，表示文王虽处地下，却甘愿承受一切压力，惟反殷之志

不移，不改。

二爻强调言行谨慎，有善于世而不自夸，目的是害怕力量不够，暴露过早，要招来殷人的征伐。

三爻，由于周人力量已经强大，所以强调朝乾夕惕，进一步加强和巩固自己。

四爻，“或跃在渊”，是对周人说明时进时退的战略。表明“上下无常”，不是为邪。“进退无恒”不是为了脱离人民。

五爻，是尊位既得，强调“云从龙”“风从虎”，各方力量聚于周朝的周围，以巩固统治。

在以下各节中，不惜重重复复，一说再说。从天时，从人事，多方面、多层次的阐明上述的一些经验和道理。最后归结为“知进退存亡而不失其正”者，惟圣人所能。足以证明乾卦经与传所言，实为解决一个国家进与退，成与败的正确经验与途径。

乾卦所占篇幅多得与其它各卦不成比例的原因在此。

从乾卦这六十四卦的第一卦中就明显看出，《易经》决非纯然的卜筮之书。所谓“易道广大”，也从乾卦中明显的看得出来。

二、坤卦 ䷁

坤下坤上，坤卦。

《马王堆易》作《》，《归藏》作《舆》。

按：《归藏易》以纯坤为六十四卦之首卦，与《周易》不同。《归藏》为殷人之“易”。

△ 坤、元亨，利牝马之贞。

陆德明《经典释文》：“坤，本又作《》，《》，今字也”。

《说文》“坤，地也。易之卦也。从土从申，土位在申。”

《广雅·释诂》：“坤，顺也，上顺乾也。”

坤，本以象地，月亮。扩充之义，为母、为臣、为女子、为马。八纯卦之一。又“顺”字从“川”得声，为水流行附于

地上之象。

在阴阳二气中，为阴气，卦性柔和，符号“--”。

干宝注：阴气之始，妇德之常，故称元。与乾合德，故称亨。行天者莫若龙，行地者莫若马。故乾以龙繇，坤以马象也。坤阴类，故称利牝马之贞矣。

牝马，母马。

王弼注：坤贞之所，利于牝马也。马在下而行者也，而又牝焉，顺之至也。至顺而后乃亨，故唯利于牝马之贞。

君子有攸往，先迷后得主，利。西南得朋。东北丧朋，安贞吉。

卢氏注：坤，臣道也，妻道也，后而不先，先则迷失道矣，故曰先迷。阴以阳为主，当后而顺之则利，故曰后得主利。

按：卢氏之注，颇为人所赞赏。然而也有可商榷处。原文首称“君子有攸往”，则“先迷后得主”者，显指“君子”而言，《易经》没有称“妇女”为“君子”的例证，因此，不能将此句解为“阴以阳为主，顺之而后得利”。

查魏伯阳《参同契》中篇云：“道穷则反，归乎 ䷁ 坤元。恒顺地理，承天布宣。元远幽眇，隔阂相连。应度育种，阴阳之原。寥廓恍惚，莫知其端。先迷失轨，后为主君”。

末句，惠栋《易汉学》作“先迷失道，后为主君”，似误。

“失轨”似指失“恒顺地理，承天布宣”的阴阳常轨而言。九家易注：“坤为牝、为迷”。则指“君子（阳）为坤，为牝所迷”，“后为主君”，即不迷之后，仍得阳为主君之证。

“得朋，丧朋”。王弼注：西南致养之地，与坤同道者也。故曰得朋；东北反西南者也，故曰丧朋。阴之为物，必离其党，之与非类，而后获安贞吉。

史徵《口诀义》云：西南得朋者，西南坤位，是阴也；东北丧朋者，东北艮位是阳也。

彖曰：至哉坤元，万物资生，乃顺承天。坤厚载物，德合无疆，含弘光大，品物咸亨。牝马地类，行地无疆。

正义注：“至哉坤元者”，叹美坤德，故云至哉。至，谓至极也。言地能生养至极与天同也。但天亦至极，包笼于地。非但至极，又大于地，故乾言“大哉”，坤言“至哉”。“万物资生”者，言万物资地而生。初稟其气谓之始，成形谓之生。乾本气初，故云资始；坤据成形，故云资生。“乃顺承天”者，乾是刚健，能统领于天；坤是阴柔，以和顺承平于天。“坤厚载物、德合无疆”者，以其（地）广厚，故能载物，有此生长，合会无疆。凡言无疆者，有二义：一是广博无疆，二是长久无疆也。

“含弘光大，品物咸亨”。尚秉和引何休《公羊传》注云：“万物皆孕毓于地，故曰含弘；万物皆成长于地，故曰光大。光大则咸亨矣”。

“牝马地类，行地万疆”。

史徵《口诀义》引先儒云：“在天为龙，在地为马”。

按：谓马为行地之物。其行广大而又长久，故曰“无疆”。

柔顺利贞，君子攸行。先迷失道，后顺得常。西南得朋，乃与类行。东北丧朋，乃终有庆。安贞之吉，应地无疆。

尚注：“君子攸行”者，谓柔顺利贞之德，为君子所法也。

尚又注：夫曰“行”，曰“终”，乃自西而南，自东而北而逆行也。非以西南东北相对待也，明矣。消息卦自西而南，阳日增，故曰西南得朋。阴以阳为类，故曰乃与类行。消息卦自东而北，阳递减，故曰东北丧朋。夫事有终必有始。丧朋之地始于巳，终于亥。坤行至亥，乃反曰有庆者何也？则以《周易》之位，乾原居亥，纯坤与纯乾相遇，天地合德，万物由此而生，故曰有庆。

《后汉书·杨震传》引师言云：地者阴精，当安静承阳，故曰安贞吉。

按：十二消息卦，请参阅本书“易学与古代农学”一节。坤为阴，阴始生于巳，而阳气渐减，至亥而阳气消尽，为纯坤；但阳气又从此渐萌。此即尚秉和所说纯坤与纯阳相遇的道理。不过其中“一阳初生之阳”，是否可称为“纯阳”，不无疑问。

象曰：地势坤，君子以厚德载物。

王弼注：地形不顺，其势顺。

宋衷注：地有上下九等之差，故以形势言其性也。

尚秉和注：坤原作《》，乃借《》为顺也。

按：“顺”从《》得声，故《》为顺的假借字，现“地势坤”即“地势顺”。王、宋二人之注皆据此以“《》为顺”。但尚氏以为“《》、川、水三字，古文皆同”，则似不尽然。

《》（川）字古文三画皆长，为水通流无阻之象。水字古文三画皆中断，篆文作《》，中画不断，以与川字相区别。水与川，古同属透纽，虽可对转，但取象不同。《说文》以为水字，“北方之行，象众水并流，中为微阳之气也。”

《本作坤，《》又为顺之假借字。坤卦有和顺之义，究竟从和而来呢？刘鹗认为：“洪荒之世，汤汤浩浩”，人民见水多怨咨之情。如“水与沋（恐也），洪与哄（战栗也）、浦与浦（惶也）、溃与溃（漄也）、许与吁（惊）、濒与颰（涉水颰颰），并为一语。”

（刘鹗《初文述谊》）见水恐惧，与鲧、禹治水的历史事实有关，故可信。

与从水之字相对看，从土之字则多和悦之情。如“土部垆（丘垆）与王部弄（玩也），垚部垚（土高也）与放部敖（出游也）并亦为一语，与上两相对照。又目部睦（顺也，一曰敬和也），从土部壘（土块壘壘也）声得义。阜部陆（高平地），从阜从壘，壘亦声（按壘与陆为古今字）。亦明人见陆地为和顺之意，与见水则怵恐相反也。”（引书同上）

我们认为：古人造作文字，往往与人民历史生活相关。陆

多和顺之意，以其安然行走无虞，水多恐怵，以其稍有不慎即遭灭顶。坤为地，字从土，有柔服之意，与刘说相同。坤顺之义，似即从此而来。

据上考证，王弼关于“地势顺”之注，可以信从。

末句“君子以厚德载物”，以土地之广厚，生载万物，譬喻君子之德。

△初六，履霜坚冰至。

王弼注：始于履霜，至于坚冰。所谓至柔而动也刚。阴之为道，本于卑弱，而后积著者也。故取履霜以明其始。阳之为物，非基于始以至于著者也。故以出处明之，则以初为潜。

干宝注：重阴故称六。刚柔相推故生变，占变故有爻。系曰：“爻者言乎变者也”。故“易”系辞皆称九六也。阳数奇，阴数耦，是以乾用“—”，坤用“--”也。阴气在初，五月之时，自姤来也，阴气始动乎三泉之下。言阴气动矣，则必至于履霜，履霜则必至于坚，言有渐也。

按：初践微霜，预知坚冰之至。言自然事物的发展规律，莫不由渐变而突变。

象曰：履霜坚冰，阴始凝也。驯至其道，至坚冰也。

褚氏注：履霜者，从初六至六三，坚冰者，从六四至上六。

九家易注：驯，犹顺也。言阳顺阴之性，成坚冰矣。初六始姤，姤为五月。盛夏而言坚冰，五月阴气始生地中。言始于微霜，终至坚冰，以明渐至也。

△六二，直方大，不习无不利。

郑康成注：直也，方也，地之性。此爻得中气而在地上，自然之性。广生万物，故生动直而且方。

朱熹注：柔顺正固，坤之直也，赋形有定，坤之方也；德合无疆，坤之大也。六二柔顺而中正，又得坤道之纯者，故其德内直外方而又盛大，不待学习而无不利。

清康熙《御纂周易折中》云：“乾为圜则坤为方。方者坤之德，故曰至静而德方。若直则乾德也。故曰夫乾其动也直。大亦乾德也，故曰大哉乾元。今六二得坤之纯方，固其质也。而始曰直，终曰大者，坤以乾之德为德，故因直以成方，因方以成大，顺天理之自然尔。”

高亨《周易古经今注》以为：直，当读为值，值有持义。方，并船也。持方，即操驾方船。大读为太，习为闲习。以方舟不易倾覆，故不甚闲习，亦可操纵。

尚注：方者地之体，大者地之用，而二（六二）又居中直之位，故曰直、方、大。

各方注解之中，我们认为：朱熹之说似乎较胜。尚注似从朱注中得来。《折中》注，只承认坤有方德，而不承认其有大德与直德，似乎与经本义不合。“天地之大德曰生”，坤岂能无“大德”。六二之爻居中居正。正有直义，如何能说坤无直德。高亨注甚新，但转辗相训，嫌近支离。

各家注“不习无不利”，似皆欠妥。

《说文》：“習（习），数飞也。”

意思是小鸟刚刚学飞，故一飞再飞。故习字既有“学习”之意，又有重复之意。许慎所举出习字的两义，从甲骨文中可得到证明。

姚孝遂、肖丁合著的《小屯南地甲骨考释》中刊有“习刻”（又称习契）一类。所用的契刻材料为牛骨或龟甲。之所以说它们为习刻，因为它们的字或者歪斜，或者错误，或者刀法稚嫩，未达到正式卜刻的要求的缘故。

这里的习字，有学习之义。

《战后宁沪新获甲骨集》518片云：

习二卜，习三卜，习四卜。

杨树达《卜辞琐记》按：“习与‘易’、坎卦习坎之习义同，重也。余疑卜辞外往往记一二三四等数字，皆记卜数，与此辞所记‘习二卜’、‘习三卜’、‘习四卜’义盖同。特此片详言之，彼文止记数字略言之耳。”

杨说甚是：近来学者有人对“习卜”进行了考证。习为重刻的意思。或为一事一问，再问、三问，均刻于同一甲骨之上；或一事同时进行几次问卜，分别刻于几枚甲骨之上，成为一组。都称为习卜。

习卜之义既明，那么，“直、方、大，不习无不利”，究竟应如解释呢？

朱熹的“六二柔顺而中正，又得坤道之纯者，故其德内直外方，而又盛大”这些解释是对的，只有最后一句“不待学习而无不利”要作些修正。其义应为“不待重复刻骨问卜，也可以安心没有什么不利”。不习，即不习刻之意，即用不着反反复复去契刻问卜。再对照下文的“象曰”，此义尤为明白。

象曰：六二之动，直以方也；不习无不利，地道光也。

直而方，是指坤卦的内德与外行相符：“不习，无不利”，以“地道含宏光大”。有此三德，则不重复问卦，亦无不利。若解作“学习”，则“地道光”与学习毫无联系可言。相反，人们不通过“进德修业”的学习，又如何能体现“地道的光大”呢？可知朱熹末句的解释不妥。也有人把“直方”解作“省方”，以“大”字为衍文。尤其不妥。不仅在“象曰”中，已标明三德，而且这是删字就注，并不足取。

△六三，含章可贞，或从王事，无成有终。

王弼注：三处下卦之极而不疑于阳，应斯义者也。不为事始，须唱（倡）乃应，待命乃发，含美而可正者也，故曰含章可贞也。有事则从，不敢为首……不为事主，顺命而终，故曰无成而有终也。

按：“章”字，据《考工记》“赤与白，谓之章”，故“章”有色彩美好之意。这是用来比喻坤德柔顺，大地万物丛生，文采纷呈。宋祚胤《周易译注与考辨》谓此句的“有终”，为“有结果”，极是。言大地含美，万物滋茂，至秋必获果实。“无成”二字，似可与全句连接起来解释为：坤顺乾命，内含美德。如果（或，在此作为假设之词，不作疑惑之词）从于王事，虽没有成就，也有好结果。

象曰：含章可贞，以时发也。或从王事，知光大也。

按：是说以大地内含美德而一贯如此，故万物以时而发，但“知虑光大，故不擅其美”（王弼注）。这是进一步解释经文的“无成有终”。不自擅其美，故谓无成；知虑光大其德，所以“有终”（好结果）的意思。

△六四，括囊无誉、无咎。

正义注：括，结也；囊所以贮物，以譬心藏知也。闭其知而不用，故曰括囊。功不显物，故曰无誉！不与物忤，故曰无咎。

按：括囊，就是用绳子把口袋缚住。口袋内藏有东西，但不拿出来用。所以，既得不到赞誉，也不会有害。

象曰：括囊无咎，慎不害也。

正义注：其谨慎不与物竞，故不被害也。

△六五，黄裳元吉。

按：五行配五方，“中央戊己属土，其色黄”。故黄为土色，位在中央。裳为古人下衣，又为皇帝之服。《汉书律历志》：“坤为黄。”六五，以阴爻而居尊位，得土德之正，故曰黄裳元吉。

象曰：黄裳元吉，文在中也。

王肃注：坤为文，五在中，故曰文在中也。

干宝注：当总已之任，处疑潜之间，而能获元吉之福者，由文德在中也。

按：《后汉书·马武传》注引《易通卦验注》：“黄者，中和之色，自然之性。”坤以中和、自然之德，故虽居“九五尊位”，而能获得黄裳元吉的结果，以黄为中和，乃自然之文德的缘故。

△上六，龙战于野，其血玄黄。

王弼注：阴之为道，卑顺不盈，乃全其美。盛而不已（指阴），固阳之地，阳所不堪，故战于野。

把“战”作为“战斗”解，历来易学家多从此说。

《史记·平准书》：“用船战逐”引韦昭注：“战，交也。”

《说文》新附壬部下云：“壬，位北方也，阴极阳生。故易曰‘龙战于野，战者，接也’。”

“战”字有交接之义。清惠士奇据之以释“龙战于野”为“阴阳交接”，深得尚秉和的赞许。

“战”字既有交接之意，则龙象天，象阳，野为地，为阴。故“龙战于野”即阴阳交接，以生万物之始。坤卦六爻，至上六阴气已尽。阴尽则阳生，自然之理。生万物必以气血。

九家易注：实本坤体，未离其类，故称血焉。血以喻阴也。元黄，天地之杂，言乾坤合居也。

乾坤合居，即阴中有阳，即阴交接阳。尚秉和又注云：“而万物出生之本由于血。血者天地所遗氤氲之气。天玄地黄，其血玄黄者，言此血为天地所和合，故能生万物也。”

尚氏此说，为前人所未言，见解不同凡俗。若依王弼等人之注，则阴阳不仅不能彼此互为消长，反而要战斗，乃至流血，就大大的违背了阴阳化成，万物以生的原则。又阴既能与阳斗至流血而不止，那么，阴的柔顺美德又从何说起呢！可见王弼等人旧注，矛盾之处极多。尚氏之说其理颇是。

象曰：龙战于野，其道穷也。

尚秉和注：阴至上六而极，故曰穷。穷，尽也。

△用六，利永贞。

尚秉和注：八六皆阴，今遇阴，胡以只言六不言八，则以六为用而变七也。……六何以必变，六为老阴，阴极不返，则太柔矣。……故象曰“以大终”。大者阳，言阴极则变阳也。

苏蒿坪注：乾用九为乾之坤，则坤用六为坤之乾可知。坤变为乾，非可以行乾之事，惟在法乾之健，以固守其顺承之德而已。故利以永为贞。

象曰：用六永贞，以大终也。

《左传庄公十年》：“战，大机也”。

按：阴阳交合，为天地之大机。阴穷则阳生，故谓以大机终。尚秉和以为“阳大阴小”嫌牵强。阴阳，可以从刚柔分，从上下分，以强弱分，以健顺分，也可以用大小分。乾称“大矣哉”，坤称“至矣哉”，都是至于“极顶”之意，分为大小虽见于易家之注，然于物理则不妥。

文言曰：坤至柔，而动也刚，至静而德方。

正义注：六爻皆阴，是至柔也。体虽至柔，而运动也刚。柔而积渐，乃至坚刚，则上云履霜坚冰是也。又地能生物，初虽柔弱，后至坚刚而成就。至静而德方者，地体不动，是至静；生物而不邪，是德能方正。

后得主而有常，含万物而化光。坤道其顺乎，承天而时行。

虞翻注：坤阴先迷，后顺得常。阳出初震，为主为常。

干宝注：光，大也。谓坤含藏万物，顺承天施，然后光大也。

荀爽注：承天之施，因四时而行之也。

按：《庄子·人间世》：“迷阳，迷阳，无伤吾行。”阳为坤迷，故失乾运行不息之常轨。后阴顺阳出，乾复为主为常。

积善之家，必有余庆，积不善之家，必有余殃。臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所繇来者渐矣。由辩之不早辩也。易曰：履霜坚冰至，盖言顺也。

按：“庆”，读羌，与下“殃”字叶韵。

这一段是由阴阳变化推及人事。言善可积而恶不可积。“臣弑其君，子弑其父”，都是逐渐积累而成。所以要注意防微杜渐。

“辩”，《说文》云判也。即辨别。微霜，顺其发展之道，可以成为坚冰。所以任何事情，都要慎之在前。

直其正也，方其义也。君子敬以直内，义以方外。敬义立而德不孤。直方大，不习无不利，则不疑其所行也。

按：《诗经·常武》：“既敬既戒，惠此南国”。郑康成注：“敬之为言警也。”又《礼记·曲礼》：“毋不敬”。何允注：“在貌为恭，在心为敬。”故君子敬以直内。即君子的内心必须警肃；接待外物，必须见义勇为（按，义，宜也。看见应该做的事，就应该勇敢的去做。叫见义勇为）。内心警肃，外行见义勇为，结果是德不孤立，能得到友朋。不去习刻问卜也没有什么不利，因为这样可以不必去怀疑自己的行为了。

这一段更加证明了我们解释“不习无不利”的正确性，而二千年的易学家由于甲骨文出土较迟，故所释“不习”为“不学习”，都失其正解。

阴虽有美，含之以从王事，弗敢成也。地道也，妻道也，臣道也。地道无成，而代有终也。

按：地道、臣道、妻道，是喻说坤卦的卦性如此。地，顺承天以成事，臣承君以成事，妻承夫以成事，这是由阴阳天地以推及人事；君臣、夫妻。程颐注：“为下之道，不居其功，含晦其章美以从王事，代上以终其事，而不敢有其功也”。这正是竭力宣扬“周道尊尊”的精神，尊天、尊君、尊夫，而抑地、抑臣、抑妻。

天地变化，草木蕃；天地闭，贤人隐。易曰：括囊无咎无誉，盖言谨也。

正义注：“天地变化”，谓二气交通，生养万物，故草木蕃；“天地闭，贤人隐”者，谓二气不相交通，天地否闭，贤人潜

隐。……谨言谨行，盖言君子于此之时，须谨慎也。

君子黄中通理，正位居体，美在其中，而畅于四支，发于事业，美之至也。

按：中央戊己土，其色黄，故称黄中。此言坤卦的第五爻。通理“阴阳交通，草木蕃”之理。坤五爻居乾九五尊位但坤体为下（乾为天、为上）。美含藏在中，而通畅于四肢，焕发于事业，故坤德“美之至也”。此即坤称“至矣哉”的意思的发挥。

阴疑于阳必战。为其嫌于无阳也，故称龙焉。犹未离其类也，故称血焉。夫玄黄者，天地之杂也，天玄而地黄。

按：疑，在此有人认为作凝字。陆德明《经典释文》云：荀（爽）虞（翻）姚（信）本作凝、王弼本作疑。疑，疑一声之转。疑，又可以作“诣”字解。《孟子·公孙丑章句下》：“季孙曰：异哉，子叔疑。”据朱骏声《说文通训定声》引周柄中云：“（子叔疑）即子叔声伯之后叔诣。《左传·昭公二十九年》夏四月子叔诣卒。”疑，诣双声。《谷梁传》作倪。

又《左传·昭公五年》“叔诣”，《公羊传》作“倪”，孟子作疑。据此，可知“疑”可作“诣”解。

“诣”字，《说文》：“候至也”。《小尔雅·广诘》：“进也”。

根据以上考证，“阴疑于阳必战”，应作“阴气六爻已进至于阳气初生之时，即阴极于亥，与伏阳相遇，故必交合”解。我们认为，这样解释，较之尚秉和将“疑”作“凝”解，还要合情合理得多，也解决了二千年来对“龙疑于阳必战”的争论。

尚秉和注以下文字云：坤上乾下，坤外乾内，阳不见，故曰嫌于无阳。称龙所以明有阳也。阴阳合为类。离则独阴独阳。独阴独阳不能生，即不成为血。既曰血，即阴阳类也，即天地杂也。其血玄黄者，言此血非阴非阳，亦阴亦阳，为天所和合，故能生万物也。

旧各家之注，既误解“战”为战斗于前，又误解“疑”为

“怀疑”于后，以至把阴阳相求相应，消息生长之自然理则，导入阴怀疑阳，因而拼死相斗，至流血而不止，实则是大违经义的一场笑话。归纳起来，我们以为：战为交合之意，疑即诣，为行进之意。阴爻行至上六，以与阳遇，故交合而生万物。血谓天地交合之血，有阴有阳，二者接合，于人为血缘，于物为气种。道理通畅无碍。搞不清“战”“疑”二字之义，各家解释，皆矛盾丛生，莫知所以。

三、屯卦 ䷂

下震上坎，屯卦。

《马王堆易》、《归藏》皆同。

△屯，元亨利贞。勿用有攸往，利建侯。

《说文》：“屯，难也。象艸木之初生，屯然而难。从屮贯一。一，地也，尾曲”。

“屮”，音彻，艸贯地而出之象。“尾曲”，即艸根屈曲于泥土中。

尚秉和引端木国瑚之说：遇春夏卦，即曰元亨。秋冬卦即曰利贞，易本以时为主。

按：屯卦下震上坎。震，东方之卦，于时为春。万物出土。下坎为北方之卦，于时为冬，万物收藏。故屯卦在时间上经历四季。依端木国瑚言，则下卦为元亨，表明万物破土而出。上卦为利贞，表明万物收藏，既贞而固。又由于震卦初爻为阳，一阳初生，万物尚在草昧之中，故“勿用有攸往”。上卦乾爻已居中得正尊位，利在建诸侯蕃卫，以固国本。

象曰：屯，刚柔始交而难生，动乎险中，大亨贞。

按：屯卦，系紧接坤卦未“阴行进于阳必为交合”而来。天地交合而留下玄黄血气之种，故有屯卦的“刚柔始交而难生”。上卦为坎，坎为险象，下卦为雷，震动之象。雷在坎下，

故曰动乎险中。但雷动而万物生（如惊蛰，穴虫闻雷而动），故曰大亨贞，以万物亨通而有收。

雷雨之动满盈，天造草昧，宜建侯而不宁。

王弼注：雷雨之动，乃得满盈，皆刚柔始交之所为。

按：下震为雷，上坎为水，即雨。雷震以甦万物，又得雨水之利，故满山盈谷而出，此为天造草昧。宜建侯以固，能不宁乎！

“而”字，陆德明《经典释文》引郑康成“读而曰能。能犹安也。”故“而不宁”应解释为“安能不宁乎”！朱熹解释此句为“未可遽谓安宁之时也”，意思相反。以从郑康成说为是。因为既然国尚未宁，又如何谈得“大亨贞”呢？

象曰：云雷屯，君子以经纶。

王弼注：君子经纶之时。

按：云雷屯，指天造草昧，宜建侯固国之时，正人君子大有作为之际。

△初九，磐桓，利居贞，利建侯。

按：此句又可断读为“磐桓利居，贞。利建侯。”

磐即般字。《说文》：“般，辟也。象舟之旋。”

又古文作“游”。《管子·小问篇》：“意者，君乘骏马而游桓，迎日而驰乎？”尹知章注：“游，古磐字。”

磐桓，为般游难进之貌，故利于居而贞。

象曰：虽磐桓，志行正也。以贵下贱，大得民也。

王弼注：不可以进，故磐桓也。非为晏安弃成务也。故虽磐桓，志行正也。

正义注：言初九虽磐桓不进，非苟求晏安，志欲以静息乱，故居处贞也。

按：初九居一爻为贞，进至六二，则虽居阴爻尊位，不能算正。以贵下贱，谓阳贵而阴贱。初九一爻在二三四等三阴爻之下，所以说是以贵而下降于贱位，可以得民。

△六二，屯如遭如，乘马班如。匪寇婚媾，女子贞不字，十年乃字。

屯如，遭如，是行进艰难之貌。班如，子夏传注，(马)相牵不进貌。

正义注：寇谓初(爻)也。言二非有初九与已作寇害，则得其五为婚媾矣……女子贞不字者，贞正也。女子谓六二也。女子以守贞正，不受初九之爱。字，训爱也。十年乃字者，谓十年难息之后，即初不害已后，乃得往适于五，受五之爱。十者，数之极也，数极则复，故云十年也。

按：“字”，朱熹释为嫁。虞翻等释为怀娠。查《说文》：“字，乳也。”从子在门下。《广雅·释诂》：“字，生也”。所以虞注为有据。

又此段文字，也有释为抢劫成婚。就文字言此说可通，但就卦象言则未免无据。

象曰：六二之难，乘刚也。十年乃字，反常也。

按：初九为六二之难。坤二上升与九五配，为得常，今十年乃字，则反常。或谓，反同返，谓十年之后始返归于常道，亦通。

△六三，即鹿无虞，惟入于林中，君子几不如舍。往吝。

此条《帛书周易校释》作：“即鹿无华……”。

按：“即”，甲骨文为人就席取食之象。作就近解：“虞”，旧注多作“虞人”解。全句的意思就成为“捕鹿入林，没有虞人引路……”。

按：“即鹿无虞”的“虞”，不能作“圉之司兽者”(管理驯养野兽的官)解。一般人去打猎，谈不上要虞人引路。屯卦，除《周易》外，还见于“马正堆易”和“古归藏易”。后者为殷人之易。殷代前期的人民最少是打猎与种田并重。对山林打猎有丰富的经验。甲骨文中捕鹿的记载触目皆是。

“即鹿无虞”，就是悄悄的接近的意思（古人就食不会大声喧哗的），虞，《广雅·释言》：“惊也”。意思是捕鹿不要惊动牠（殷代已有驯养鹿及其它野兽的知识）。

对照一下《帛书周易校释》，更加可以证明这一解释的正确。“帛书”云：“即鹿无华”，作“到山脚没有看到花”解。这不对，因为古人野居山林，到处都是花草，有何必要去山下看花呢！此解脱离殷人生活实际太远。“华”可以通“哗”，本句可解释为“悄悄的接近鹿，不要喧哗，以免惊走牠”。

两下一对照，意思完全相同。所以“虞”作“虞人”解，“华”作“花”解，都不妥当。我们的解释，在文字训诂上，加上两种“易书”的映证，应无疑问。

下文“惟入于林中，君子几不如舍，往吝。”

“惟”，在此作为上句的转折词，为“但当鹿逃丛林中后，君子应见执而放弃（舍=捨）”牠，如果要追下去，没有益处。

这完全是打猎者的经验之谈。后来推广成为捕盗贼的经验，“入林莫追”，因为追下去，可能反而要受到对方的暗算。

象曰：即鹿无虞，以从禽也。君子舍之，往吝穷也。

这一句中的关键，是“从”“禽”二字。

胡厚宣《战后宁沪新获甲骨集》一卷394片云：△酉卜，王𡵓（往）田（打猎），从“𡵓杀”犬，禽！壬午卜，王𡵓田，亡𡵓（灾）？

“从”字据杨树达先生引《广韵》去声三“用”云：“从，疾用切，随行也”。

携犬从己，为从。

《淮南子·汜论》：“禽兽可羈而从也。”

意思是：禽兽可用绳子系住牠，跟在自己身后。

“以从禽也”的“禽”，即现在的“擒”字。

所以，全句为：悄悄的跟在鹿身后，接近牠，因为要活

捉牠。后来，君子为什么要放弃牠呢？因为鹿逃入丛林中后，追下去无益反而可能遇上无路可走的麻烦。

丁寿昌《读易会通》以“从禽”为“逐禽”，不安。可参阅杨树达《积微居甲文说》。

△六四，乘马班如，求婚媾，往吉无不利。

象曰：求而往，明也。

王弼注：二（阴六二爻）虽比初（初九），执贞不从，不害已志者也。求与（九五）好合，往必见纳矣。故曰，往吉无不利。明也者，见彼之情状也。

按：“象曰”，是说求婚而往的心志大明。

△九五，屯其膏，小贞吉，大贞凶。

象曰：屯其膏，施未光也。

正义注：屯其膏者，膏谓膏泽，恩惠之类。言九五既居尊位，当恢宏博施、唯系应在二（六二），而所施者褊狭，是屯难其膏。小贞吉大贞凶者，贞，正也，出纳之吝，谓之有司，是小正为吉；若大人不能恢宏博施，是大正为凶。

朱熹注：九五坎体有膏润（坎为水，水润下）而不得施为屯（此处同囤）其膏之象。

按：杜牧诗云：“雨露遍金穴，乾坤入醉乡”，颇合此爻之象。君主的膏润，只施给少数亲近之人，与广大人民无缘，所以小贞吉，大贞凶。

△上六，乘马班如，泣血涟如。

象曰：泣血涟如，何可长也。

程颐注：六以阴柔居屯之终，在险之极，而无应援，居则不安，动无所之。乘马欲往，班如不进。穷厄之甚，至于泣血涟如，屯之极也。屯难穷极，莫知所为，故至泣血。颠沛如此，其能长久乎。

按：程注所谓“在阴之极，而无应援”，指九五屯其膏润，

不肯博施。

屯全卦始终贯串一个艰难行进之象。

四、蒙卦



下坎上艮，蒙卦。

《马王堆易》《归藏》均同。

蒙亨。匪我求童蒙，童蒙求我。初筮告，再三渎（音独），渎则不告，利贞。

干宝注：……于消息为正月卦也。正月之时，阳气上达，故屯为物之始生，蒙为物之稚也。施之于人，则童蒙也。苟得其运，虽蒙必亨、故曰蒙亨。

孙解：蒙者，蒙蒙，物初生形，是其未开著之名也。人幼稚曰童，未冠之称，亨者阳也。

按：蒙卦内容紧接屯卦而来。即干宝所谓：“屯为物之始生，蒙为物之稚”，为一发展过程。

《曲礼》，二十曰弱冠。

《谷梁昭公十九年》：“羁贯成童”，注云“八岁以上”。

故知八岁到不满二十岁为童。

《释名·释长幼》：“山无草木曰童”。“羊之无角者曰童”。

朱熹注：我，二也。童蒙幼稚而蒙昧，谓五也。筮者明，则人当求我，而其亨在人；筮者暗，则我当求人，而亨在我。人求我者，当视其可否而应之；我求人者，当致其精一而扣之。而明者之养蒙，与蒙者之自养，又皆利于以正也。

王弼注：筮者，决疑之物也。童蒙之来求我，欲决所疑也。决之不一，不知所从，则复惑也。故初筮则告，再三则渎。渎，蒙也。能为初筮，其为二乎。以刚居中，能断乎疑者也。

郑康成注：筮，问也。渎，亵也。弟子初问，则告之以事义。不思其三隅，相况以反解而筮者，此勤师而功寡，学者之

灾也。渎筮则不复告，欲令思而得之……

按：三人之注，各执一义。朱熹从问与筮两方进行讨论“求我”与“我求”的一般关系。王弼则释卦象。九二以阳刚居坤柔之位，故能决疑。为六五所求的对象。郑康成从教育儿童出发其注前段，指教师而言；后段从“不思其三隅”起，指学生而言，学生应勤思，在教师启发下，举一隅而以三隅反。

利贞

王弼注：蒙之所利，乃利正也。

按：王注极是。蒙昧之人，利在得到正确的启示，以脱离蒙昧。

彖曰：蒙，山下有险，险而止，蒙。

侯果注：艮为山，坎为险，是山下有险。险被山止，止则未通，蒙昧之象也。

王弼注：进则困险，进则阂山。不知所适，蒙之义也。

按：此爻所言，正是狩猎常遇的险境。故知蒙卦也是从《连山》而来。

蒙亨，以亨行，时中也。

荀爽注：此（蒙卦）本艮卦也。案二进居三，三降居二，刚柔得中，故能通发蒙时，令得时中矣。

按：艮卦䷳为兼山之象，为《连山》的首卦。下卦阴爻二上升居九三之位；上卦上九降居六五之位，即为蹇卦，䷦，九五、坤二均得中得正，故曰刚柔得中。

正义注：居蒙之时，人皆愿亨。以亨道行之，于时得中也。

匪我求童蒙，童蒙求我。志应也。

王弼注：我，谓非童蒙者也。非童蒙者，即阳（九二）也。凡不识者求问，识者不求所告；蒙者求明，明者不咨于蒙……童蒙之来求我，志应故也。

按：王谓六五来求九二，以应蒙者求明之志。（蒙）为阴爻，明为阳爻。荀爽注：“二与五，志相应”，分界不明，不及王注。

初筮告，以刚中也。

王弼注：谓二也，二（九二）为众阴之主也，无刚失中，何由得初筮之告乎。

再三渎，渎则不告。渎，蒙也。蒙以养正，圣功也。

吴草庐注：古者卜筮不过三。一不吉则可再，再不吉则可三，三不吉则止，不复筮。

程颐注：再三，烦数也。来筮之意烦数，不能诚一，则渎慢矣，不当告也。……未发之谓蒙，以纯一未发之蒙而养其正，乃作圣之功也。发而后禁，则扞格而难胜。养正于蒙，蒙之至善也。蒙之六爻，二阳为治蒙者，四阴皆处蒙者也。

关于“初筮告，再三渎，渎则不告”。历来不得其解。吴草庐之注也不尽然。

古代卜用龟壳、牛骨，筮用蓍草。前期殷人，龟卜常用五龟，骨卜常用三骨。晚期殷人则用三卜，谓之元卜、右卜和左卜。三卜制并非出自周人，而是周人袭用了殷人的卜法。习卜之习，音袭。即袭前事作再度卜问，所以有习三卜，习四卜乃至五卜的。即同一问题，可以进行多次刻骨卜问，或刻在同龟、骨上，或分刻几枚龟、骨上。吴草庐所云“古者卜筮不过三”，似嫌笼统，这是由于晚清以前的易学家未曾见到甲骨文之故。

卜与筮虽然有别，但并非不可互相为用。《左传·僖公四年》，晋献公想立骊姬为夫人。先卜，不吉；再筮，吉。主持的卜人说“筮短龟长，不如从长”。主张以从龟为是。卜不吉，可以复筮，筮不吉，可以复卜。但孔颖达以为这种卜筮互相为用，是一大忌讳。“卜筮不过三”，可能是“三卜制”到了周代后规定。

彖曰：山下出泉，蒙，君子以果行育德。

程颐注：山下出泉，出而遇险，未有所之，蒙之象也。若人蒙稚，未知所适也。

真西山注：果其行，如水之必行；育其德，如水之有本。

按：“果行”，即果断坚定以行，虽有险阻亦无所畏惧，君子应以此培育自己的品德。

初六：发蒙。利用刑人，用说桎梏，以往吝。

按：桎，音质。木枷在足。梏，音谷，木枷在手。说，吐活反，读脱。“以往吝”，孙星衍案，《说文》引，作“以往遯”。

“遯，行难也”。

尚秉和注：发，启也。《诗·大雅·思齐》篇：“刑于寡妻”。《左传·襄公十三年》：“一人刑善，数世赖之”。注皆训刑为法。是刑与型同。利用刑人者，言宜树之模型，使童有所法式，得为成人，永免罪辟也。

象曰：利用刑人，以正法也。

王弼注：处蒙之初，二照其上，故蒙发也。蒙发疑明，刑说当也。以往吝，刑不可长。刑人之道，道所恶也，以正法制，故刑人也。

尚秉和注：言以法则示人，俾童蒙行有所效，即释刑人之义也。

按：王、尚二家的分歧在于：王以刑为刑罚之刑；尚以刑为典型之刑。程颐注：“……立法制刑，乃所以教也。盖后之论刑者，不复知教化在其中矣”。由此可见，王、尚二家之说，并非绝不可通。刑法本有教育人和处罚人的两个方面，即所谓寓教化于刑罚之中。

九二：包蒙吉，纳妇吉，子克家。

象曰：子克家，刚柔节也。

按：“刚柔节也”，为现行王弼注十三经阮刻本。朱熹《周易本义》作“刚柔接也”。

“包”，《释文》作“苞”。

郑玄“易”作“彪”。京房、陆绩、僧一行皆作彪。按《说

文》：“彪，文也”。

“包蒙吉”，郑玄“易”作“彪蒙吉”。蔡邕《处士圈叔则碑》：“童蒙来求，彪之用文”。彪，本是虎身上的斑纹。又《司徒袁公夫人马氏灵表》曰：“俾我小子，蒙昧以彪”。都可以证明“包蒙吉”又作“彪蒙吉”。郑玄、京房所传之“易”，为古文“易”。

根据上述，“彪蒙吉”之意为以文字教育童蒙吉。欧阳询《艺文类聚》引汉胡广徵士法高卿碑“彪童蒙，作世师”可证“彪”由“文”转变为“以文教”之意。在古代汉语中，这种词性上的变化极为常见。“作世师”即作“世人之师”。

王弼注：以刚居中（九二），童蒙所归，包而不距，则远近咸至，故包蒙吉也。妇者，配已而成德者也。体阳而能包蒙，以刚而能居中，以此纳配，物莫不应，故纳妇吉也。处于卦内，以刚接柔，亲而得中，能干其任，施之子，子克家之义。

按：王弼注的首段所含教师育人，来者不拒之意，与“彪童蒙，为世师”相同。

又“子克家，刚柔节也”。《国语·赵策》“节，正也。”意谓九二能以彪文教育童蒙，娶妻又吉。刚柔以正，故子能克家。与“蒙以养正”之意相近。

尚秉和注此句云：“接”与“龙战于野”字义同，“交接也”，欠妥。阴阳交接与“子克家”有何关系呢？总不见得男女交接，生下来的子女都是能干的罢！子能振家业，必与父母教育有关。九二的三件事，要联系起来看，不能孤立的解释。

△六三，勿用取女。见金夫，不有躬。无攸利。

高亨《周易古经今注》读作：“勿用取女。见金，夫不有躬，无攸利。”

高的解释是：勿用娶女。金为匱釜，只见匱釜，而女夫不有躬，即丧其身，故无攸利。

但“勿用取女”，是从男方角度而言；“见金夫……”，则从

女方角度而言。上下文意，似不一贯。

李镜池《周易通义》据《说文》“取，捕取也”。把“勿用取女”，解释成为“不是礼聘，而是抢夺女子”。又“金夫”训为“武夫”。

然而如把“取女”解为“抢夺”，则“勿用”二字如何解释？如果解释成为“不用礼聘，而用抢本”，则中间补字太多，不合注释常例。

朱熹注：“金夫，盖以金赂己而挑（调戏·挑逗）之，若鲁秋胡之为者。”

朱说，被尚秉和讥为“足堪喷饭”。

尚秉和以为：三（下卦之六三）与上艮（上九）应，故曰见金夫（艮为金、为夫）。坤为躬。三体震，震为行而决躁，故见金夫而亟欲往上，不顾四五之阻，故称不有躬。女行如此，不顺，故无所利也。

尚注从卦的变化而言，虽有理，但以“不顾四五之阻”为“不有躬”，未免牵强。

此外，还有人以为“金夫”为“金矢”之误，从卦词看，可通，但借乎无据。

各家之中，似以尚秉和之说为强，但仍有小疵。

象曰：勿用取女，行不顺也。

朱熹注：顺当作慎，顺慎古字通用。

按：在此爻中不顺与不慎有分别。不顺者言六三亟求于上九，但为四五阴爻所阻，故称不顺，与行为不慎不同。朱熹之说不可从。

△六四，困蒙，吝。

象曰：困蒙之吝，独远实也。

王弼注：（六四）独远于阳，处两阴之中，瘖莫之发，故曰困蒙也。

按：《说文》：“日，实也，太阳之精不亏”。“独远实”即六四上远离“上九”，下远离“九二”两阳爻。

△六五，童蒙，吉。

象曰：童蒙之吉，顺以巽也。

虞翻注：艮为童蒙，处贵承上，有应于二，动而成巽，故曰吉也。

郑康成注：巽当作逊。

稽氏注：顺者，心不违也；巽者，外迹相卑下也。

△上九，击蒙，不利为寇，利御寇。

象曰：利用御寇，上下顺也。

王肃注：（击），治也。

马融、郑康成“击”作“系”。

按：各家注“击蒙”，都有些牵强。马融、郑康成所注为古易，应从之，以“击”为“系”。查《春秋左氏传》杜预“序”：“记事者，以事系日，以日系月，以月系时，以时系年。”

孔颖达疏云：“系者，以下缀上，以末连本之辞”。这虽然是指《春秋》记事之法，但“系”字有上下、本末连缀之义，则无疑问。

蒙卦：坎下艮上。九二与上九为阳，为治童蒙之人。四阴爻则为受治之童蒙。初六与六三、六四、六五，皆以下缀上，皆以末连本。故系蒙，实为连系上下童蒙，虽不利于去侵犯他人，但有利于抵御外来侵犯。象曰：“利用御寇，上下顺也”。所含意思有二：一是农业社会中人民留恋熟悉的本乡本土，而君主则不愿失去自己的统治，所以“利用御寇，则上下顺”。相反，侵犯别人，君主们虽有开拓野心，而农民则并不愿意轻离故土，故“不利为寇”。

此一解释，亦前人所未言，愿候各方明教。

五、需卦



乾下，坎上，需卦。

《马王堆易》作“濡”，《归藏》作溥。

△需，有孚。先亨贞吉。利涉大川。

需，古作霈。云上于天之意。孚，信实。

郑玄注：需训养，秀也。

正义注：需者，待也。物初蒙稚，待养而成，无信即不立。所待唯信也。光号贞吉者，若有信，即需道光明，物得亨通于正，则吉。……利涉大川者，以刚健而进，即不陷于险，乾德乃亨。

彖曰：需，须也。险在前也。刚健而不陷，其义不困穷也矣。需有孚，光亨贞吉，位乎天位，以正中也，利涉大川，往有功也。

郑康成注：需读为秀。阳气秀而不直前者，畏上坎也。

朱熹注：需，待也。以乾遇坎，乾健坎险。以刚遇险，而不遽进以陷于险，待之象也。孚信之在中也。其卦九五，以坎体中实，阳刚中正，而居尊位，为有孚得正之象。坎水在前，乾健临之，将涉水而不轻进之象。故占者为有所待而能有信，则光亨矣。若又得正则吉，而利涉大川，正固无所不利……

王安石《卦名解》：待时而进耳，故为需。

象曰：云上于天，需。君子以饮食宴乐。

宋衷注：云上于天，须（待）时而降也。

干宝注：宴，安也。

按：需卦，乾下坎上。乾为君子、为大人；坎为雨、为云，故云上于天，实为卦象。云化为雨水，有待而降，成为时雨，万民（尤其是农民）所需，故君子以饮以食，深庆安乐。王安石云“待时而进”，深得“需”字之意。

△初九，需于郊，利用恒，无咎。

象曰：需于郊，不犯难行也。利用恒，无咎，未失常也。

朱熹注：郊，旷远之地，未近于险（上坎为险咎）之象也。而初九阳刚，又有能恒于其所之象。故戒占者，能如是则无陷也。

尚秉和注：乾为郊，初临重阳，阳遇阳得敌，不能行，故利用恒。恒，久也，常也。言潜龙勿用，守常不变也。守常不动，故无咎。阳与阳行难，需而不进，故象曰：不犯难行。……乃二千年说易者，皆以需坎为难，谓初不取四，为不犯难。岂知难为二三。二三皆阳，阳遇阳行难，故不取四而用恒，非以坎为难而不取也。故夫同性相敌，异性相感之理不明，则易本立失。

按：朱、尚二家之说，各持一理。尚氏生在近代，物理学已有所知，所以引“同性相斥，异性相引”之理以释此卦卦义。他的说理虽然很好，但其中仍有疑难存在。如：一、初、二、三各爻皆阳，既然阳遇阳为敌，则应为相犯难行，为什么象曰“不犯难行”呢？二、又九三与六四相遇，以阳会阴，应当相感而不相敌，为什么又说“需于泥，致寇至”呢？而尚氏注九三云：“九三去险益近，故曰需于泥。坎为寇，三近坎，故曰致寇至”。这与朱熹注、正义注均无差异。以尚氏“同性相敌，异性相感原理”推之，岂不自相矛盾。所以我们在此不取尚氏注，而取朱注与正义注，以它们所说能依卦象而循序渐进，不自相抵触。

△九二，需于沙，小有言，终吉。

象曰：需于沙，衍在中也。虽小有言，以终吉也。

正义注：沙是水旁之地，去水渐近。待时于沙，故难稍近。虽未致寇，而小有言以相责让。近不逼难，远不后时，但履居中，以待要会。故虽小有言，以吉终也。

按：尚秉和以“小有言”为争讼。实际上是是非口舌，还不至于讼。”衍在中”，正义与朱注皆作九二居中宽衍解，以九

二离难（坎）还远。

△九三，需于泥，致寇至。

象曰：需于泥，灾在外也。自我致寇，敬慎不败也。

朱熹注：泥，将陷于险矣。寇则害之大者。九三去险愈陷近

……

崔憬注：泥近乎外者也。三进于坎，坎为险盗，故致寇至，是灾在外。

正义注：寇之来也，自我所招。敬慎防备，可以不败。

按：此卦乾为内卦，坎为外卦。故云“灾在外也”。九三逼进六四，故云“自我致寇”。如自己敬慎戒备，可以不败。

△六四，需于血，出自穴。

象曰：需于血，顺以听也。

尚秉和注：血，洫之省字。古文如此者，不可胜数。且沟洫亦坎象也。……兑为穴……言四之所处，前临沟洫，故曰需于洫；而居兑穴之上，故曰出自穴。毛奇龄、惠栋、焦循，皆以坎为穴，用象既误，故于出义不合。

按：尚注“居兑穴之上”，指六四居互体二三四爻之首（即在三兑卦之上）。九五居位得中，六四必须顺从五阳，故曰“顺以听也”。

△九五、需于酒食，贞吉。

象曰：酒食贞吉，以中正也。

王弼注：需之所须，以待达（通泰之意）也。已得天位，畅其中正，无所复须，故酒食而已，获贞吉也。

按：以九五居中得位，故饮食安乐，贞吉。

△上六，入于穴，有不速之客三人来，敬之终吉。

象曰：不速之客来，敬之终吉。虽不当位，未大失也。

荀爽注：三人谓下三阳也。须时当升，非有台者，故曰不速之客焉。乾升在上，君位已定，坎降居下，当循臣职，故敬

之终吉也。

王弼注：（上六）处无位之地，不当位者也。敬之（阳爻九五）则得终吉。虽不当位，未大失也。

按：自乾坤二卦交合，始成万物开始。紧接屯卦，屯为草木潜藏地下，其根屈曲之状。蒙为草木由地下突出，呈蒙茸之状萌现于地上。需为草木秀发，需待营养，因以喻童蒙有待教育，使其得到正常的成长。这些卦从自然之气开始，至万物发生发展，进而推及到人，组成一幅幅物质世界运动和发展的相承续的画面，生动而壮观。人类是在认识自然之后，才推广到对人类自身及人类生活的社会的认识。这一个过程的揭露，我们不要把它看得太简单。它是人类长期实践和体认的结果；并将这些结果，归纳为简单的卦爻，以达到科学的抽象化。

六、讼卦



下坎上乾，讼卦。

《马王堆易》《归藏》均同。

在卦象上，讼与需，正好相反。《马王堆易》和《归藏》，均作讼，可见此卦专讲人际矛盾，起源也很早，大约是私有财产出现后的产物。

△讼，有孚，窒惕。中吉。终凶。利见大人，不利涉大川。讼，就是争讼。要紧的是“有孚”的孚字，在震卦中已出现，以后的卦中也有，在整个六十四卦中，是出现得最多的用语之一（中孚还是卦名），因此，有必要先讲清楚。

“孚”，《说文》：“卵孚也。从爪从子，亦曰信也”。

《夏小正》：“鸡孚粥”。注“孚，姬伏也，字亦作菹（民间姬至今称母鸡伏卵为菹蛋）。”

又《说文》甲字云：“𠂔，东方之孟，阳气萌动，从木戴孚甲。……古文甲，始于十，见于千，成于木之象。”

段玉裁注云：“下象木之有茎，上象孚甲下复地”。

《夏小正》云：“二月柳生梯”。注云：“梯也者，发孚也”。俗称孚甲曰苞。

由上述可知：孚，于动物曰卵，于植物曰苞。

《广雅释诂一》：“孚，生也”。

表明无论动物植物，均由孚而生。

孚，为什么又有“信实”的意思呢？草木的萌芽、有孚，皆有一定的时间性，到期自见，故为有信。凡草木皆如此，故又称大信。妇女按月行经，故也称月信。以其每月如期必至。又孚即苞，内皆充实，故又有信实之义。草木以及动物鸡、鸭等皆从卵出，以喻人之诚实皆自中出，所以孚又有诚实的引伸义。

“诚者，自成也”，即人心出诚，中孚的原始义在此。

现在来看卦意。

按：需卦为乾在下，坎在上，气相交通。讼卦坎在下，乾在上，卦象相反，故气不相交，所以象曰“天与水违行，讼”。

“有孚，窒惕，中吉”。马融作“有孚窒，惕中吉”，此从马读。

窒为阻塞，人有诚信而受阻，如物之含孚而不得出。戒惕于中虽吉，但“终”不能出则凶，故曰“终凶”。

何以“利见大人”呢？

侯果注：大人，谓五也。断决必中，故利见也。

何以“不利涉大川”呢？

按：坎为险陷，讼事有危险的一面，依卦象不宜以险涉险的缘故。

象曰：讼，上刚下险，险而健，讼。

李解引虞氏注：险而健者，恒好争讼也。

讼，有孚窒，惕中吉，刚来而得中也。终凶，讼不可成也。利见大人，尚中正也。不利涉大川，入于渊也。

王弼注：处得为位，为讼之主。用其中正，以断枉直。即

彖云：利见大人尚中正。是其义也。九二象曰：不克讼，归而逋也。自下讼上，患至掇也。九二居讼之时，自救不暇。讼既不克，怀惧逃归，仅得免其终凶祸，岂能为善听之主哉。年代绵流，师资道丧，恐传写字误，以五为二，后贤当审详之也。

按：王肃以九五为善听之主，因为它得中得居。或有人误以五为二，如王弼、蜀才就有此误。

荀爽注“利见大人……”云：二与四讼，利见于五。五以中正之道，解其讼也。

按：荀爽与王肃意见相同。

荀爽注“不利大川，入于渊也”。云：“阳来居二，坎在下为渊”。

象曰：天与水远行，君子以作事谋始，讼。

按：见“上刚下险”注。作事谋始，言处事开首必须多缜密谋划思考。

△初六，不永所事，小有言，终吉。

象曰：不永所事，讼不可长。虽小有言，其辩明也。

王弼注：处讼之始，讼不可终，故不永（长）所事，然后乃吉，凡阳倡而阴和，阴非先倡者也。四召而应，见犯乃讼。处讼之始，不为讼先，而于讼必辩明矣。

程颐注：有言，灾之小者。不永其事而不至凶，乃讼之吉也。

丁寿昌注：案初与四讼，因阴在下而不永所事。九四亦不克讼，非与初六为援者。此爻正合彖传讼不可成之义。王注为长（即王弼注胜于程）。

△九二，不克讼，归而逋其邑，人三百户，无眚。

按：此文还有几种断句法：

陆德明《经典释文》作：不克讼，归而逋，其邑人三百户，无眚。

宋郑刚中《周易窥余》作“不克讼归，而逋其邑人三百户。

无咎。”

按：第一种断句法见王弼注《周易正义》现行十三经阮刻本。王的意思是：以六二讼九四，是以下讼上，只能失败，归窜（逃也）其封邑，乃可以免灾。但邑人超过三百为大邑，逃归而据大邑，仍不免于有灾。

第二种断句法以朱熹为主。朱以为九二阳刚，为险之主，本欲讼者也。然以刚居六二柔位，得下卦之中而上与九互相呼应，故势不可敌。邑人三百户，为邑中之小者。言败讼者如能自处于卑小，可以免灾患。（“眚”，本为眼病，此处作灾害解。）

第三种断句法，以郑刚中为主。意思是：讼者败讼而归，而其封邑之人三百户都逃掉了，但由于是大邑，所以还没有大问题。

三家所注，究竟谁是谁非，可先看下文。

象曰：不克讼归，逋窜也。自下讼上，患至掇也。

按：败讼而归，象逃亡一样。以下位去和上位打官司，是如同以手拾物自招其祸。

掇，拾掇，不宜转训为缀、为愒。

依断句，以郑刚中为优，但其末句似有添字助注的缺点。对照下文，则结断部分以朱注为上。

△六三，食旧德，贞，厉终吉。或从王事，无成。

象曰：食旧德，从上吉也。

按：此为程颐断读。王注正义，作“食旧德，贞厉终吉。”译为公文为：败讼而归之后，仍处其敌邑，享先人的封禄，本厉而终吉。如不安居享禄，欲出从王事，必无所成。食旧德，以听从于上则吉。

黄侃《说文笺识四种》云：“亨有四义，一曰富猷，二曰富受；三曰亨通；四曰烹调。”

故知亨即享。食旧德，即享父故禄终吉，本身从于王事则无成。

△九四，不克讼，复即命渝，安贞吉。

象曰：复即命渝，安贞不失也。

王弼注：初辩明也，处上讼下，可以改变者也。故其咎不大。若能反从本理，变（渝，变也。）前之命，安贞不犯，不失其道，为仁由己，故吉从之。

侯果注同。

按：马融注：“渝，变也”。即通节，正也。“复即”，谓复于正，“命渝”谓变命。“安贞”谓安于“正固”则没有什么损失。

△九五，讼，元吉。

象曰：讼，元吉，以中正也。

按：九五居阳刚之位，得中得正。正义注：中则不有过差，正则不有邪曲。中正为德，故元吉。

△上九，或锡鞶带，终朝三褫之。

象曰：以讼受服，亦不足敬也。

按：锡，赐也。王命之赐。鞶，为大带之衣（王夫之作车饰）。褫，郑康成“易”作拖（拖），加也。侯果注“解也”（音池）。

依郑康成注，谓因讼而受赏大带，终朝三加之于身，以夸耀于人，虽荣而不足敬。宋项安世等主此解。

依侯果等人注，褫作解夺解，则谓以讼受锡，荣何可保，终朝（马融：旦至食时为终朝）之间，褫带者三也。

李镜池《周易通义》云：说当时贵族当权派在委任官职时，三赐三夺。

三解之中，似以项安世等人之说于理最顺。也反映了健讼者以胜为荣的心理。

七、师卦

坎下坤上，师卦。

《马王堆易》《归藏》皆同。

△师贞，丈人吉，无咎。

按：子夏传作“大人”。

孙星衍注：案此彖曰：“师，正也。贞，正也。能以众正，可以王矣”。故老子曰：“域中有四大，而王居其一焉”。由是观之，则知夫为王者，必大人也。岂以丈人而为王哉。

故从子夏传，作“大人”为宜。古代以二千五百人为师（军队），率统军队，王者之事，也就是大人之事。丈与大，似以形近而误。

彖曰：师，众也。贞，正也。能以众正，可以王（旺，称王）矣。刚中而应，行险而顺，以此毒天下，而民从之，吉，又何咎矣。

按：二千五百人为师，故称众多。正为贞之德。能使众多之人归一于正，则可以称王天下了。

刚中指九二，而上应六五。阳阴得配，所以行险而顺。行险指下坎。以此督治天下，而人民又顺从之，吉，没有什么不好。（马融注，毒，治也。）

象曰：地中有水。师，君子以容民畜众。

陆绩曰：坎在坤内，故曰地中有水。师，众也。坤中众者，莫过于水。

王肃注：畜，养也。

按：坤为地，坎为水。故师卦为地中有水之象。土地润湿，以生万物。以喻君子率师，如地之能容民而蓄众。

△初六，师出以律，否臧凶。

象曰：师出以律，失律凶也。

《尔雅释詁》：律，法也。

蔡邕《月令章句》：截竹为管谓律。

按：中国古乐有十二律吕，或简称六律。《周礼》：“太师执同律以听军声而占其吉凶”。同律：指六律六同。

乐律与军中之法有密切关系。但在卦中偏重于军法，并非专指乐律。

王弼注：为师之始，齐师者也（治军，首先要求军队行动一致）。齐众以律（统一军队行动，以军法从事），失律则散。故师出以律，律不可失，失律而藏（言舍律不用），何异于否。失令有功，法所不赦。故师不以律，否藏皆凶。

△九二，在师中，吉无咎。王三锡命。

象曰：在师中吉，承天宠也。王三锡命，怀万邦也。

按：师卦为一阳五阴，九二位中得位，统帅群阴，率师之象。中国古代有古、中、左三师。中师为统帅所居，以喻九二。

“王三锡命”。《周礼》：“一命受职，再命受服，三命受位。”意思是说九二为三军之主，为天子所宠。吉而无咎。王三锡命，有胸怀万邦之度。

△六三，师或舆尸，凶。

象曰：师或舆尸，大无功也。

卢氏注：失位乘刚，内外无应，以此用师，师必大败，故有舆尸之凶，功业大丧。

按：尸，即先人木主（灵牌）。有人说武王伐纣，曾用战车载文王木主以行，以示决心，但武王战胜商纣，与此卦所言凶象不同。

△六四，师左次，无咎。

象曰：左次无咎，未失常也。

崔憬注：偏将军居左次，常备师也。师顺用柔，与险无应。进取不可，次舍无咎，得位故也。

王弼注：虽不能有获，足以不失其常也。

按：《左传庄公三年》：“凡师一宿为舍，再宿为信，过信为次”。“左次”无咎，指左军常备部队常驻无咎，因为这并不失军队的常规。

△六五，田有禽，利执言无咎。长子帅师，弟子舆尸，贞凶。

象曰：长子帅师，以中行也。弟子舆尸，使不当也。

按：田，打猎。禽，即擒。谓打猎得到了野兽。“利执言”，洪迈《容斋随笔》疑为“利执之”的误字。丁寿昌考：“执言即执讯也。”《小雅·出车》云：“执讯获醜。”笺：“言，讯，言执其可言，向所获之众以归者，当献之也”。《尔雅释言》：“讯，言也”。

丁考甚是。此爻系以打猎喻战事。擒兽有如擒俘。讯问那些活着的俘虏（现在叫抓舌头），以期得到敌方的军情，故无咎。

长子谓九二。师卦互体二三四爻为震。震为长子，为帅师之人。弟子为六三，因此阴爻居阳位，故为凶象。

△上六，大君有命，开国承家，小人勿用。

象曰：大君有命，以正功也；小人勿用，必乱邦也。

正义注：大君，谓天子也。言天子爵命上六。若其功大，使之开国为诸侯；若其功小，使之承家为卿大夫。“小人勿用者”，言开国承家，须用君子，勿用小人也。“以正功者”，正此上六之功。“必乱邦者”，若用小人必乱邦国。

按：《尚书·周官》：“明王立政，不惟其官，惟其人”。即含“小人勿用”之意。谓宁缺官位，而不启用小人。

八、比卦



坤下坎上，比卦。

△《马王堆易》《归藏》均作比。

△比吉。原筮，元永贞，无咎。不宁方来，后夫凶。

子夏传：地得水而柔，水得地而流。

按：比卦坤下坎上。坤为地，坎为水。《说文》：“比，密也”。《汉书·陈汤传》：“无比者，先以闻”。注：“谓相附也”。《史记·天官书》：“危东六星，两两相比”。所以“比”有密近，比附、

相比之意。《子夏传》所云，指地与水有比附、密近关系，故吉。

“原筮”，《周易会通》引林氏曰：“书不习吉，初筮之谓也”。又云“一习吉”，原筮之谓也。“习”，我们前面讲过，是习刻之意。即向卜初刻甲；征兆辞为“元永贞”，无咎。

“不宁方”据高亨、李镜池等说：方，邦国。不宁方即不安定的，不愿臣服的邦国。《国语·鲁语》仲尼曰：“丘闻之，昔禹致群神于会稽之山，防风氏后至，禹杀而戮之”，所以“不安定的邦国后至，那就大凶”。

卦辞的旨意：比附相从则吉或无咎；不相比附则凶，则有祸。

彖曰：比吉也；比，辅也。下顺从也。原筮元永贞无咎，以刚中也。

按：刚中，指九五居正得位。余见前释。

“不宁方来”，上下应也。后，夫凶，其道穷也。

按：上下应，指九五居尊位有所号召，群阴皆应，后至者凶，以其道困穷，无人与之相比附。

象曰：地上有水，比。先王以建万国，亲诸侯。

按：土与水，能生育万物。先王以之建立万国，亲近诸侯。即比附、密近各邦之意。余释见上。

△初六，有孚比之，无咎。有孚盈缶，终来有吉。

象曰：比之初六，有它吉也。

按：孚指孚甲，植物之苞。前面已谈到。初六阴爻，为两两相比之象，无咎。有苞大如碗口（缶，《尔雅》：“盎谓之缶”。郑康成注：“汲器之小者”）大。

“终来有吉”及“有它吉也”。旧注多失。按甲骨文《卜辞通纂别二》东大三片云：“冬日雨”。郭沫若、商承祚均作“终日雨”。故冬、终通用。“它”，甲骨文又作“𧈧”。“𧈧”，“虫”一类咬人

之物。冬来有虫吉者，以霜雪能杀虫之故。故农民喜欢冬雪，而不欢喜春雪（前面已有介绍，此：从略。）。

△六二，比之自内，贞吉。

象曰：比之自内，不自失也。

干宝注：二在坤中，坤国之象也。得位应五（九五），而体宽大，君乐民人，自得之象也。

按：阴爻居中得位，有国之象。亲诸侯，近万民，必须诚出手内心，则正吉。象曰：“比之自内，不自失”，即居尊位而有诚心待人，则不至自己造成失误。

△六三，比之匪人。

象曰：比之匪人，不亦伤乎。

王弼注：四自外比（六四上比九五），二与五应。进近不相得，远又无应，所与比者，皆非己亲故曰比之非人。

魏徵注：二四虽近，情不相得。（六二六四皆为阴爻，与六三同类，故不相得），又柔谄非己所亲，故曰匪（非）人。

△六四，外比之贞吉，

象曰：外比于贤，以从上也。

按：外比，指上比于九五。九五以阳刚得中得位，故曰贤人。顺从于贤人，故贞吉。

△九五，显比，王用三驱，失前禽，邑人不诫。吉。

象曰：显比之吉，位正中也。舍逆从顺，失前禽也。邑人不诫，上使中也。

郑康成注：王者习兵于搜狩，驱禽而射之，三则已，法军礼也。失前禽者，谓禽在前者，不逆而射之；旁去又不射。唯背走者顺而射之，不中则已，是其所以失之。用兵之法亦如之。降者不杀，奔者不御。皆为敌不敌己，加以仁恩养威之道。（春秋疏）

王弼注：伐不加邑，动必讨叛。邑人无虞，故不诫也。

△上六，比之无首，凶。

象曰：比之无首，无所终也。

尚秉和注：坎为首，首谓五也，而五为坎主。上六乘阳（在九五之上），首为所蔽，故曰无首。大过上六曰“灭顶凶”，既济上六曰“濡其首”，与此义同也。

按：上六为阴爻，不能为比附之主，故为无首。

九、小畜卦



乾下巽上，小畜卦。

《马王堆易》作𪎭，《归藏》作小毒畜。

△小畜，亨。密云不雨，自我西郊。

郑康成注：畜，养也。

《经典释文》：畜又作蓄。

尚秉和注：卦上下皆阳，一阴止于内，故曰小畜。畜，止也。太玄（扬雄太玄经）拟之曰𪎭。云阳气大满于外，微阴小𪎭于内，是其义也。旁通豫坤为云。上下皆坤爻，故曰密云。兑为雨。乃兑雨前遇巽风，为风吹散，云过日出，故不雨也。兑为西，伏坤为我，乾为郊，故曰自我西郊。言密云起自西郊，过而不留也。

按：尚注既用旁通，又用互体，不易为人所理解，略作解释于下：

旁通豫坤。豫卦下坤上震。一阳在中，五爻皆阴，与小畜五阳一阴正好相反。其法为阴阳互易。兑为雨，指小畜互体二三四爻三为兑卦（兑也有雨意），在文王八卦中兑为西方。尚所释虽字字有根据，然汉以前，论易者并不重视“旁通”与“互体”之类。

象曰：小畜，柔得位而上下应之，曰小畜。

按：柔得位指六四而言，上下指阳爻。

健而巽，刚中而志行，乃亨。密云不雨，尚往也；自我西郊，施未行也。

按：乾卦在下，巽在上，故称健而巽。九二九五均得位，故称刚中而亨。巽为风，上以吹云飘散；三四五互体为离卦三。离为火，火上冲，密云亦不能雨。故不能化为甘霖下降，以润万物。

象曰：风行天上，小畜，君子以懿文德。

正义注：懿，美也。以于其时，施未得行，喻君子人，但修美文德，待时而发。风为号令，若风行天下，则施附于物，不得云施未行也。今风行天上，去物既远，无所施及，故曰风行天上。

△初九、复自道，何其咎，吉。

象曰：复自道，其义吉也。

王弼注：处乾之始，以升巽初。四为已应，不距（拒）已者也。以阳升阴，复自其道，顺自道。顺而无违，何所犯咎，得义之吉。

△九二，牵复吉。

象曰：牵复在中，亦不自失也。

正义注：牵谓牵连，复谓反复。

朱熹注：三阳（下卦）志同，而九二渐进于阴。以其刚中，故能与初九牵连而复，亦吉道也。

程颐注：二以阳居下体之中，五从阳居上体之中，皆以阳刚居中，为阴所畜……则同是同志者也。二五同志，故相牵连而复。二阳并进，则阳不能胜，得遂其复矣，故吉也。二居中得正者也，刚柔进退，不失乎中道也。爻止言牵复而吉之义。象复发明在其中（九二九五在下上体之中）之美。

△九三，舆说辐（辘），夫妻反目。

象曰：夫妻反目，不能正室也。

《经典释文》：说，吐活反，音脱。

辐，《说文》作輳。“车轴缚也”。又辐字《说文》音伏，车辵也。

丁寿昌《读易会通》引项平父云：……按辐，车辵也。輳，车轴转也。辐以利轮之转，輳以利轴之转。然辐无说（脱）理，必轮破毂裂而后可以说（脱）若輳则有说（脱）时，车不行则说（脱）之矣。与大畜大壮皆作輳字为长。顾亭林曰：古音，辐音偃，不与目协。当依先儒作輳。《左传》云：“车说（脱）其輳”。注：“輳，车缚也”。

按：顾亭林的考注极是。《子夏易传》：“輳，车展也”。脱輳，就是车轴脱离了支架。二者脱离，车就不能运转行进。以喻夫妻反目争吵，就失去了正常的室家生活一样。而且“輳”与“目”协韵。“辐”音偃，与“目”不协。

△六四，有孚，血去惕出，无咎。

象曰：有孚惕出，上合志也。

马融注，血，当作恤，忧也。

荀爽注：血以喻阴四。阴臣象。有信，顺五。惕，疾也。四当去初，疾出从五。故曰：“上合志也”。

按：有孚，应指阴四而言。理由：比卦六四一爻：外比之，贞吉。象曰：“外比于贤，以从上也。”可见四应从上（九五）。阴以从阳，合乎“易”理。又“有孚”，孚为孚甲，指苞在莢中，转为“诚实”之义。此卦为六四为阴，上下五阳相包，故曰有孚。

△九五，有孚攣如，富以其邻。

象曰：有孚攣如，不独富也。

《子夏易传》：攣作戀（恋），思也。

马融注：攣，“连也”。

九家易注：（五）有信下三爻也。体巽故攣如。如谓连接其邻。邻谓四也。四阴作财，与下三阳共之，故曰不独富也。

史徵注：鄰謂二也。（虞翻王弼注同此。）

按：《说文》“五家为鄰”。《淮南子·精神》：“与德为鄰”。注：“比也”。《声训·释名释州国》：“五家为伍，又谓之鄰。鄰连也，相接连也”。根据上述，鄰有比近，连接等意，所以应指阴四为是。如谓鄰为二，则相距已远，不相连接了。

△上九，既雨既处，尚德载，妇贞厉，月几望，君子征凶。

象曰：既雨既处，德积载也。君子征凶，有所疑也。

按：此爻历代争议甚多。我们认为：本卦上为巽，巽为风。二三四爻互体为兑卦，兑为雨。风行天下，则密云不雨。今兑为雨在巽之下，所以为已经下雨，已经停止（处有止义）之象。霖雨下降至于阴爻，阴为坤，坤为地，地载天之德泽，以生万物。又巽卦为长女，为妇，而处于乾卦之上，于妇女柔顺之美德不合，故妇女得此爻不利。“月几望”，查《周易参同契》云：“十五乾体就”，故以乾三表承十五的月象。“几”者近也。谓小畜一卦，乾体接近完成，中欠六四一爻。出征之举，阳刚任事，妇人不与。乾在巽下，巽为进退、为不果，即犹豫不决之象，故云君子征凶，因为巽卦在上多疑之故。

十、履卦



兑下乾上，履卦。

《马王堆易》作礼，《归藏》作履。

△履虎尾，不咥人，亨。

象曰：履，柔履刚也。说（悦）而应乎乾，是以履虎尾，不咥人，亨。刚中正，履帝位而不疚，光明也。

按：台湾南怀瑾、徐芹庭二先生著《周易今注今译》此条作：“履虎尾，不咥人。亨、利、贞”。系根据李鼎祚《周易集解》本。史徵注：践而进之曰履。

王弼注：凡彖者，言乎一卦之所以为主也。成卦之体在六

三也。履虎尾者，言其危也。三为履主，以柔履刚，履包者也。

九家易注：虎尾，谓二也。三以悦道履五之应，上顺于天，故不咥人亨也。能巽说之道顺应于五，故虽践虎，不见咥噬。

虞翻注：刚中正谓五……

按：译成今文为是：踏着老虎尾巴，虎并不咬人，亨通。

彖曰：履，是柔（六三）踏着刚（九二）；六三又很高兴去上以响应九五，而九二与九五同属阳刚，所以踏着虎尾也不伤人。九五以阳刚居中得正，虽然登上了高位，正大光明，毫不内咎。

象曰：上天下泽，履，君子以辩上下，定民志。

按：乾为天，在上；兑为泽，在下，为履卦之象，君子应效法履卦，分辨上下，安定民心。

虞翻以谦坤为虎，焦贲《易林》以艮为虎。本卦上乾下兑，是以兑为虎。

△初九、素履，往无咎。

象曰：素履之往，独行愿也。

朱熹注：以阳在下，居履之初，未为物迁率其素履者也。

按：初九阳在地下，与外界物尚无接触，素其本位而行，我行我素，故无咎。

△九二，履道坦坦，幽人贞吉。

象曰：幽人贞吉，中不自乱也。

虞翻注：二失位，变为震，为道，为大涂，故履道坦坦。

讼时二在坎狱中（讼卦坎下乾上），故称幽人。之正得位（言坎卦九二变正为阴爻得位），震出兑悦，（坎卦九二变为六二，则兑变为震）幽人喜笑，故贞吉也。

按：九二由初一而来。初一本在地下，故称幽人，九二出于地上，潜龙之难已过，故履道坦坦，幽人喜悦，贞吉。而幽人贞吉，实由它能我行我素，守正不乱。

△六三，眇能视，跛能履。履虎尾，咥人凶。武人为于大君。

象曰：眇能视，不足以有明也；跛能履，不足以与行也。咥人之凶，位不当也；武人为于大君，志刚也。

王弼注：居履之时，以阳处阳，犹曰不谦，而况以阴居阳，以柔乘刚（谓六三以柔处九二之上）者乎！故以此为明，眇目者也；以此为行，跛足者也；以此履危，见咥者也。志在刚健，不修所履，欲以陵武于人，为于大君。行未能免于凶，而志存五，顽之至也。

按：王弼以为履卦重视谦逊之道。今六三以阴爻而居阳爻之位，又驾于九二之上，不谦已极点。如此，就象以少了一只眼睛的人，虽然能视，但能见不多；跛子虽然能走，但所行不远。以不谦逊而履危险之地，如同踏老虎尾巴，要被虎咬，其位不当。故凶。武人以武力凌人，欲为人君，志存刚健。

△九四，履虎尾、愬愬终吉。

象曰：愬愬终吉，志行也。

侯果注：愬愬，恐惧也。履乎兑，主履虎尾也。逼近至尊（九五），故恐惧。以其恐惧，故终吉也。执乎枢密，故志行也。

按：九四逼近九五、故称逼近至尊。古称伴君如伴虎，故必须时怀戒惧之心，既可免于凶，又可行其志（侯果所谓枢密，指君主左右如宰相一类辅佐大臣）。

△九五，夬履贞厉。

象曰：夬履贞厉，位正当也。

按：夬，决也。《经典释文》作抉。《声训·释名释言语》：“夬，决也。有所破坏决裂之于终始也。”《周易杂卦》：“夬，决也。刚决柔也”。

丁寿昌注：程传（程颐）本义（朱熹）俱谓“任其刚决，虽正亦危”。考彖言“刚中正履帝而不疚光明也”，象传云“位正当也”。则九五之宜于刚决可知。所谓贞厉者：凡易爻本卦为贞，之卦为悔。九五以刚变柔，有刚柔相济之道。若贞而不变，尽

任刚决，则有厉矣。凡贞厉贞凶，俱如此解。若谓“虽正亦危”，则易为小人谋矣。

孔颖达注：夬者，决也。厉，危也。所以夬履贞厉者以其位正当。处在九五之位，不得不决断其理，不得不有其贞厉，以位居此地故也。

我们认为：夬为决。九五居帝王尊位，其对万物万事进行决断时，承受决断各方，既有所失，也必有所得，故称贞厉。贞指正有所得而言；厉指破坏有所损失而言。其位正当，履居帝位，光明无疚，所决断一切，毫无内疚可言。

△上九，视履考祥，其旋无吉。

象曰：元吉在上，大有庆也。

孔颖达注：祥谓徵祥。上九处履之极，履道已成。故视其所履之行（回顾其已往作为），善恶得失，考其祸福之徵祥。其旋元吉者，旋谓旋反也。上九处履之极，下应兑况。高而不危，是其不坠于履而能旋。反行之履道大成，故元吉也。既以元吉而在上九，是大有庆也。

按：孔注可从。尚秉和注，既言“五承乘皆阳，上下应予绝也”于前；又说“五阳独上有应，大有庆也”于后，自相矛盾，故不足取。

十一、泰卦



乾下坤上，泰卦。（《马王堆易》《归藏》不明）

△泰，小往大来，吉亨。

彖曰：泰，小往大来，吉亨，则是天地交而万物通也。上下交而其志同也。内阳而外阴；内健而外顺；内君子而外小人。君子道长，小人道消也。

郑康成注：泰，通也。

正义注：阴去故小往，阳长故大来，以此吉而亨通。

何妥注：夫泰之为道，本以通生万物。若天气上腾，地气下降，各自闭塞，不能相交，则万物无由得生。明万物生，由天地交也。

按：泰卦由阴往阳来（阴三爻逐渐消逝，称消，阳爻逐渐增升，称息。阴阳以气言本无大小之分，由于周人的尊天、尊父，故以阳为大，阴为小），表示天地交合而万物生长。并由此而推及人事关系。“上下交”，由天与地交而推及君臣关系，臣应服从君；由泰卦的内卦为阳，外卦为阴，内健外顺，而推及君子与小人的关系，小人应顺从君子。由阳气增长，阴气消逝，而推及君子道长（增长之长），小人道消。又为正月之卦。

象曰：天地交泰。后以财成天地之道，辅相天地之宜，以左右民。

按：“财”，《经典释文》作才；荀爽作裁。又“后”字，虞翻注：“后，君也。”阴升乾位，坤女主故称后……

虞说欠妥。中国古代，“后”为帝王通称。帝也可以称后。如后羿，即帝羿。《诗经·烈祖》，“商之先后”，《礼记·内则》：“后王命冢宰”，“后”字皆为“帝”。故虞翻以“坤女主故称后”云云，从泰卦六五居九五之尊位这一点而言，是对的。倘就“后”之本义言，是不对的。又今天的“后”字已作为先后（後）之后，已与古义渺不相涉。

郑康成注：财，节也。辅相左右助也。“以”者，取其顺阴阳之节，为出内之政。春崇宽仁，夏以长养，秋教收敛，冬敕盖藏，皆可以成物助民也。

按：虞翻以为“财”为“财物”之财，与天地自然之道不合，故以郑注为是。

△初九，拔茅茹，以其汇，征吉。

象曰：拔茅，征吉，志在外也。

《诗经·静女》“自牧归荑”，笺：“茅蒐，一名茜，可以染绛”。

《尔雅·释草》孙注：“茅蒨，一名蒨，可以染绛”。又李注：

“茹蕙，茅蒐，蒨草也”。

可见茹蕙，茅蒐实为一物。则尚秉和所谓“茹与茅为二物”。“以其汇者，言茅与茹同拔，连类以及也”的讲法是不能成立的。

我们认为：《尔雅·释诂》：“拔，尽也”。《汉书·高帝纪》注：“拔者，破城邑而取之，言若拔树木，并得其根本也”。泰卦初九一爻，草木之根在地下之象。拔茅茹连根拔起来（类为物种，根是物本。“以其汇”，汇，即类，草根），这是认为攻破敌人城池的军事行动，很好。象曰“拔茅征吉，志在外也”，就是补充这个内容。征事吉，因为其志在对外（对敌方），而非对内。此爻久失其解。过去的易家，多争议于茅茹二字的分别，而忽略了一个关键字眼拔字。致使牵强附会，本义尽失。其实“拔茅茹，以汇”这句话，照今天的讲法，就是“铲草要除根”的意思，在对敌人作战上，拔其城邑，就是连根剷除，是大好事，故曰征吉。

△九二，包荒，用冯河，不遐遗，朋亡，得尚于中行。

象曰：包荒，得尚于中行，以光大也。

按：此爻历代注家，以高亨注最为近是，但也有难通之处。我们认为：包，包含之包，荒，音康，虚也。即外包内虚为包荒。《礼记·乐记》“包之以虎皮”，即以虎皮为包。因此，包荒即牛、羊皮吹气为包，用以渡河。遐，远也。遗。《诗经·角弓》：“莫肯下遗”。笺：读曰随，谓堕也。《楚辞·思古》：目眇眇而遗泣。”《广雅释诂》“遗，堕也。”意思是，带着朋友乘牛羊皮袋渡河，不远，都掉入水中，朋亡，朋友死了。但是携友渡河一事，还是合乎中行之道的，光明正大的行为。

旧注各家，皆不知“遗”，可释为堕，故长期失其爻义。

还有一点可以作为此释正确的佐证的是断句与协韵的问题。

包荒，用冯河，不遐遗，朋亡，得尚于中行。以光大也。

荒、亡、行（音杭）协韵。“光”可以算作句中韵。

△九三，无平不陂，无往不复。艰贞无咎，勿恤其孚，于食有福。

象曰：无往不复，天地际也。

王弼注：乾本上也，坤本下也，而得泰者，降与升也。而三处天地之际，将复其所处。复其所处，则上守其尊，下守其卑，是故无往不复也，无平不陂也。

王安石注：天地交则泰，不交则否。

宋衷注：位在乾极，应在坤极，天地之际也。地平极则险坡，天行极则还复。故曰无平不陂，无往不复也。

按：无平地则无陂峻，无往则无来。这是一种辩证的认识方法，是《易经》为后人提供的一条普遍原则。王弼注“复其所处，则上守其尊，下守其卑”。这些观点，与原经含义不尽符合。王安石把泰建立在交（运动、交合）的基础上，否，建立在不交（静止，不交合）的基础上，有胜人一筹处。因为交则泰，泰则通，并无复归原所，尊卑固定不变的内容。

又九三一爻位在上卦之下，下卦之上，故云天地之际，即大变革之时，艰而能贞，故无咎。忠诚自见，可以勿忧，可以得福。

△六四，翩翩，不富以其邻。不戒以孚。

象曰：翩翩不富，皆失实也。不戒以孚，中心愿也。

按：六四以上接连三阴爻，皆将消逝，故为翩翩接飞之象，六五以阴居尊位，六四与之相邻，阴阴相遇，万物不生，故称不富（不富有万物也）以其邻。阳为日，为实。三阴爻俱缺阳爻，故皆不富，以失阳之故。三阴相继下飞转为下位，为阴爻之所宜，所以这种行动都彼此无所戒惧，是出自内心的诚挚愿望。

△六五，帝乙归妹，以祉元吉。

象曰：以祉元吉，中以行愿也。

王弼注：妇人谓嫁曰归。泰者，阴阳交通之时也。女处尊

位，履中居顺，降身应二，感以相与，用中行愿，不失其礼。帝乙归妹，诚合斯义，履顺居中行，愿以祉尽夫阴阳交配之宜，故元吉也。

陆希声注：以柔在上，帝乙归妹之象，下应于二，下嫁之象。

按：帝乙，据《尚书·酒诰》为纣王辛受之父。归妹指嫁妹。丁寿昌以为这是《连山》《归藏》之占，很有道理，六五居帝位，而下嫁于九二，所以叫帝乙归妹。祉，“福”，以福故称元吉。六五下嫁九二，谓居中以行所愿。

△上六，城复于隍。勿用师，自邑告命，贞吝。

象曰：城复于隍，其命乱也。

子夏传：隍，是城下池也。

虞翻注：无水称隍，有水称池……行不顺，故勿用师。

孔颖达注：城之为体，由基土培扶，乃得为城。今下不培扶，城则损坏，以此崩倒，反复于隍。犹君之为体由臣之辅翼。今上下不交，臣不扶君，君道倾危，故云城复于隍。自邑告命贞吝者，否道已成，物不顺从，唯于自己之邑而施告命。下既不从，故贞吝。其命乱者，释城复于隍之义。由其命错乱，下不奉上，犹土不培城，使复于隍。

按：复，即倾倒之意。即城墙倾倒至隍中。

十二、否卦

坤下乾上，否卦。

《马王堆易》为妇卦。《归藏》不明。

△否之匪人，不利君子贞，大往小来。

象曰：否之匪人，不利君子贞。

崔憬注：否，不通也。

王肃注：否，塞也。

否，经传著作多通作不字。音缶。又音鄙，易卦否。

按：否卦与泰卦，卦画中的三阴三阳上下位置正好相反。泰卦阳长而阴消，否卦阴长而阳消。阳长阴消则利君子，而不利小人；阴长阳消，则利小人而不利君子，阳去为大往，阴去为小往。小去小来，小去大来，即阴阳消息的规律。

大往小来，即是天地不交而万物不通也。上下不交，而天下无邦也。内阴而外阳，内柔而外刚，内小人而外君子。小人道长，君子道消也。

按：此卦可与泰卦对照看，其理相同，泰卦从正面看，否卦从反面看。

象曰：天地不交，否。君子以俭德辟难，不可荣以禄。

按：天地不交，则阴阳二气阻塞不通。处此艰难之时，君子(居尊位者)应节俭美德以避时艰，不可自顾荣华富贵。

△初六，拔茅茹，以其汇，贞吉亨。

象曰：拔茅贞吉，志在君也。

按：拔茅茹，连其根拔尽，以喻夺取敌方城邑。其志正，吉亨。象曰进一步说明贞吉之义。连根拔尽敌方城邑，其志在为自己的国君，故贞吉。

△六二，包承，小人吉，大人否亨。

象曰：大人否亨，不乱群也。

王弼注：处否之时，而得其位（六二居中得正）。用其至顺，包承于上。小人路通，内柔外刚。大人否之，其道乃亨。

虞翻注：物三称群，谓坤三阴乱弑君，大人不从，故不乱群也。

按：包承，依现在的话说，就是用褒奖奉承的言词讨好上级。居上位的人鄙厌这些阿谀之言，故亨。这样才能搞好邪与正的关系，不至好人坏人，混淆不清，

△六三，包羞。

象曰：包羞，位不当也。

王弼注：俱用小道以奉承上级，而位不当，所以包羞也。

程颐注：三以阴柔不中不正，而居否，又切近于上，非能守道安贫，命穷斯滥矣，极小人之情状者也。其所包蓄谋虑，邪滥无所不至，可羞耻也。

△九四，有命无咎，畴离祉。

象曰：有命无咎，志行也。

九家易注：巽为命，谓(四)受五之命以据三阴，故无咎。无命而据，则有咎也。畴者，类也。谓四应初，据三(踞三之上)，与二同功。故阴类皆离祉也。离，附。祉，福。阴皆附之，故曰有福……志行者，谓志行于群阴也。

△九五，休否，大人吉。其亡其亡，系于苞桑。

象曰：大人之吉，位正当也。

按：此爻上接六二“大人否亨”而加以发挥，休，美也。休否，指大人能否小人包承之言为美。为吉。阴三爻将继续上升，而九五之位如阴爻再进一步，即不能保。故曰其亡其亡。其与几的意近，即将近消亡。但九五与六二上下相应，故其本尚固。王弼注：“处君子道消之时，已居尊位，何可以安。故心存将危，乃得固也。”按王注之意，是“其亡”以下八字，为戒最居高位者应深加警惕，免于危亡之语。

△上九，倾否，先否后喜。

象曰：否终则倾，何可长也。

按：倾，假借为罄。尽也。

△上六，指否尽而后通，先否后喜。否已至尽，不会再长久的。所谓否极则泰来。即此之意。泰否二卦，同看。

十三、同人卦



离下乾上，同人卦。

《马王堆易》相同。《归藏》不明。

△同人于野，亨。利涉大川，利君子贞。

彖曰：同人，柔得位得中而应乎乾，曰同人。

崔憬注：君子谓六二能舍己同人（同于九五），以通天下之志。故利涉大川，利君子之贞。

郑康成注：风行无所不遍，遍则会通之德大行，故曰同人于野亨。

九家易注：上下同心，故曰同人。

按：“上下同心”，指六二下与九五上相应，阴阳各得居正得位，而又上下同心，所以于野（陆行）、于大川（水行）、于君子，都有利。

同人曰：同人于野亨，利涉大川，乾行也。

王弼注：所以乃能同人于野亨，利涉大川，非二之所能也，是乾之所行。故特曰“同人曰”。

按：六二在下虽得居中得位，但如不与在上之九五相应则不能及远。如离火不上升于天，以与日月相应，则不能远照普及。乾行，谓乾阳九五所行也。

文明以健，中正而应，君子正也。唯君子为能通天下之志。

王弼注：行健（乾）不以武，而以文明用之；相应不以邪，而以中正应之，君子正也。故曰利君子贞。

按：《论语·雍也》：“文质彬彬，然后君子”。乾卦之性刚健，能运行天下。然而不以文明，则不免于“野”。故君子必须以文明用事，始能通天下之志。王弼注：“君子以文明为德”，甚是。

象曰：天与火，同人。君子以类族辨物。

按：天指乾卦，其性刚健，为阳。火指离卦，其类相同，其用相近，故曰同人。“方以类聚，物以群分”。类聚则成同人，群分则同中有别。辨物，分辨同中之别。王弼以为君子小人，各得所同，是在同外（或同之先），已有类别，已有君子小人

之分，不妥。

△初九，同人于门，无咎。

象曰：出门同人，又谁咎也。

按：同人于门之“门”，究竟何所指。尚秉和以六二为门；虞翻以乾卦为门；宋朱震以艮为门。各有信奉之人。然而从同人卦画来看，上乾下离。初九一爻，阳始生于地下。六二为阴，为地上，故应以六二为门，尚氏之说为是。

陆希声注：门者，出入之正道，不由斯道则为咎。

据此，门，在义理上似指学宫之门。志同于学之徒入此门中，皆致志于学，故无咎。下接象曰：“出门同人，又谁咎也”，这一句，尚秉和解释“谁咎”即“无咎”，未必尽然。“谁”者，不定对象指代词，是“同人于门，无咎”的进一步补充。意思是“众人在学校学习，无咎”，离开学校后各有所学，又有谁来责怪谁呢？

△六二，同人于宗，吝。

象曰：同人于宗，吝道也。

侯果注：宗谓五也。二为同人之主，和同者之所仰也。有应于五，唯同于五，过五则否，不能大同于人，则为主之德吝狭矣。所同虽吝，亦妻臣之道也。

按：六二同于五，而九五之德吝狭，不能大同于所有的人，故称为吝。此爻所指对象与初九不同。初九指学宫中同人；九二则指社会中的人。学宫中的同人唯学是求，故出入无咎。社会关系中的人，则利在得众，如狭隘自守，于治道不利，故吝。

△九三，伏戎于莽，升其高陵，三岁不兴。

象曰：伏戎于莽，敌刚也；三岁不兴，安行也。

按：此爻“于莽”，是“于门”，“于宗”的又进一步，变为敌我之争。九三处下卦之上，在上卦三阳爻之下。阳阳相遇，相克而不相生，何况遇上三阳，敌方力量刚强。故九三力不能敌。

只能潜蓄力量于草莽之中。三岁，意为多岁，即很长的时间，不能有所行动。“安行也”，安，疑问之词，即“何所行”的无可奈何之意。

△九四，乘其墉，弗克攻，吉。

象曰：乘其墉，义弗克也。其吉，则困而反则也。

闻一多先生《周易义证类纂》注：“乘，犹增也。”《淮南子汜论篇》注曰：“乘，加也”。《广雅释诂二》曰：“增，加也。”乘，增声类同。《诗·豳风·七月》“亟其乘屋”，乘亦训增。谓增加其屋之苫盖。……“乘其墉，弗克攻”，谓增高其城墉，使敌来不能攻，故为占吉。王弼注曰：“处上攻下，力能乘墉者也”。《正义》曰：“乘上其墉，欲攻之也”，皆训乘为升，而以攻我为攻人。不知城所以守，非所以攻。且不克攻入，亦何吉之有？是以知其不然。

按：闻先生所考注，较历代各家为好。九三爻言准备战争，本爻则言攻守，表明事态的进一步发展。

△九五，同人先号咷而后笑，大师克相遇。

象曰：同人之先，以中直也。大师相遇，言相克也。

按：六二与九五阴阳得中得位。然它们中间有九三、九四，两阳爻为阻。六二与九五为同人，中既受阻，故不相应而号咷。而后笑者，因六二与九五皆得位得中，战必能胜，故后笑，大师，指六二与九五相遇，奋发有为之师，足以克敌致胜。

△上九，同人于郊，无悔。

象曰：同人于郊，志未得也。

按：同人之卦，充满内乱。初九而外，九二有同宗之吝，九三有伏莽之危，九四有攻守之争，九五有忧喜之变。惟上九一爻，置身郊远之地，未参与内斗，故无悔。然其阳刚之志亦未得得伸。

十四、大有卦



乾下离上，大有卦。

《马王堆易》相同，《归藏》不明。

△大有，元亨。

彖曰：大有，柔得尊位大中，而上下应之曰大有。其德刚健而文明，应乎天而时行，是以元亨。

朱熹注：大有，所有之大也。离居乾上，火在天上，无所不照。又六五一阴居尊得中，而五阳应之，故为大有。乾健离明，居尊应天有亨之道。

王弼注：处尊以柔，居中以大。体无二阴，以分其应。上下应之，靡所不纳，故曰太有。

虞翻注：五以日应乾而行于天也。时谓四时也。大有亨比，初动成震，为春，至二兑为秋；至三离为夏，坎为冬。故曰时行。以乾亨坤，是以元亨。

按：虞翻之注，系从旁通出发。大有与比卦旁通。

象曰：火在天上，大有。君子以遏恶扬善，顺天休命。

正义注：大有包容之义，故君子象之，亦当包含遏匿其恶，褒扬其善。顺奉天德，休美物之性命。

按：乾卦彖曰：“大哉乾元，万物资始，乃统天”。大有之卦，火在天上，其光明无所不照，万物以生，有善而无恶。故君子应予效法，所以顺天之美命。

△初九，无交害，匪咎。艰则无咎。

象曰：大有初九，无交害也。

正义注：以夫刚健为大有之始，不能履中谦退，虽无交切之害，久必有凶。其欲匪咎（匪，非也。匪咎，如言不咎），能自艰难其志，则无交切之害。

△九二，大车以载，有攸往，无咎。

象曰：大车以载，积中不败也。

虞翻注：乾为大车，故曰大车以载。体刚履中，可以任重。有应于五，故所积皆中不败也。

按：乾为阳，为天，为大。刚健以行天下，故有大车运载之象。尚秉和对卢氏谓乾大车，表示怀疑。误。尚秉和不知虞翻早已有“乾为大车”之说。“有攸往，无咎”，即任重致远，行健故无咎。

△九三，公用亨于天子，小人弗克。

象曰：公用亨于天子，小人害也。

京房注：亨，献也。

虞翻注：小人谓四也。

王弼注：处大有之时，居下体之极。乘刚健之上，而履得其位。与五同功，威权之盛，莫此过焉。公用此位，乃得通乎天子之道也。小人不克，害可待也。

△九四，匪其彭，无咎。

象曰：匪其彭，无咎，明辩晷也。

按：“彭”，子夏传作旁，虞翻作𪔐。朱熹云“彭字音义不详。”程颐认为“盛貌”。

程颐之说，略近“彭”字之本义。查中国古代史五霸有两种说法：一为三代的五霸，一为春秋的五霸。《白虎通·号篇》云：“五霸者，何谓也？昆吾氏，大彭氏，豕韦氏，齐桓公，晋文公是也。昔昆吾氏，霸于夏者也，大彭，豕韦霸于殷者也；齐桓、晋文，霸于周者也。”

韦昭注《国语》，谓“殷衰，大彭，豕韦二国相继为商伯，其后失道，殷复兴而灭之。”

杨树达先生以古代“方”与“彭”音同，大彭即卜辞之“方”。曾与殷代为患，且互有兴衰。卜辞称之为方，《尚书·牧誓》称之为彭。后人以其强大故加称为大彭。程颐之注“彭为盛貌”，略有大意。

这样，在杨树达先生的启发下，对本卦九四爻的“匪其彭”，我们找到了新解释及其历史根据。

“匪其彭，无咎”。无论作“旁”解，或作“体行不正”解（虞翻注），都很牵强。例如“非盛”何以为无咎呢？“体行不正”，何以无咎呢？都很难自圆其说。

其实：“匪其彭，无咎”，乃是殷与彭两国，世代相仇，而且力量相当。非殷灭彭，即彭灭殷。互为腹心之患。九四以阳爻逼近六五，正彭逼殷之象。殷代最怕的对手是彭，故曰“匪其彭，无咎。”只要不是彭国，其它力量来犯，殷人都可以对付。此卦应为《归藏》古占，因其说的是殷代的史实。象曰“匪其彭，无咎。明辩晬也”。是说这一结论是通过明白辨析而得的结论，并非空泛之辞。

又晬字，《经典释文》云“郑本作遯”。《一切经音义》卷三《道行般若经音义》引《三苍》注“遯”为古文“逝”字。“逝，往也”。《论语》“子曰：逝者如斯乎，不舍昼夜”。可证，“逝”为往去之辞。故象曰“明辩晬”，即“明辩已往”以象曰“非殷人所作”。以周人说殷代事，所以为“明辩已往史实”之意。这可以作为“匪其彭，无咎”指殷彭两国交锋之事而言的旁证。

这样解释，于史有据，于爻可通，于文理甚顺。我们应当感谢甲骨文学家的启发。

△六五，厥孚交如，威如，吉。

象曰，厥孚交如，信以发志也。威如之吉，易而无备也。

朱熹注：大有之世，柔顺而中，以处尊位。虚己以应九二之贤，而上下归之，是其孚信之交也。然君道贵刚，太柔则废，当以威济之则吉。……亦戒辞也。……一人之信，足以发上下之志也。太柔，则人易之（轻易之易）而无畏备之心。

△上九，自天祐之，吉，无不利。

象曰：大有上吉，自天祐。

李解：祐作右。

《说文》：右，助也。

按：天谓上九，以刚健居六二之上，成为离卦。故大有为天助之象。

十五、谦卦



艮下坤上，谦卦。

《马王堆易》作兼，《归藏》也作兼，子夏传作嘽。

△谦亨，君子有终。

彖曰：谦亨。天道下济而光明，地道卑而上行。天道亏盈而益谦；地道变盈而流谦；鬼神害盈而福谦；人道恶盈而好谦。谦尊而光，卑而不可踰，君子之终也。

正义注：谦者，屈躬下物，先人后己。以待物，则所在皆通，故曰亨也。小人行谦，则不能火，唯君子有终也。

九家易注：艮山坤地，山至高，地至卑，以至高下至卑，故曰谦也。

侯果注：此本剥卦，䷖。乾之上九，末居坤三，是天道下济而光明也。坤之六三，上升乾位，是地道卑而上行（上升至上九）者也。

按：以下分天地鬼人四个方面来谈谦的表现和作用。

天道之谦：日中则昃，月满则亏；

地道之谦：高岸为谷，深谷为陵；

鬼神之谦：皇天无亲，惟德是辅；

人道之谦：满招损，兼受益。

虞翻注“谦尊而先，卑而不可踰”云：“天道远故尊光。三位贱故卑。坎水就下，险弱难胜，故不可踰。”系就卦象而言，嫌牵强。末句尤不可解。

此句断读应为：谦，尊而光，卑而不可踰。意思是说，居

尊位者能谦逊，就更加光荣伟大；位卑者能谦逊，虽卑而他人不能超越，故卑而实高。故君子应谦于一生。

孔颖达疏较虞翻为好，但释后句“卑不可踰”是君子之所终，似乎忽略了谦有上下之分，即有尊卑之别。

又“卑而不可踰”，解释为“君子谦逊自卑，虽卑而实不可踰越，实为至高”。即初六象曰：“谦谦君子，卑以自牧”之意，也较旧注为好。

象曰：地中有山，谦。君子以裒多益寡，称物平施。

裒聚也。裒多益寡，聚多补少。

刘表注：地中有山，以高下（动词）下。故曰谦。谦之为道，降已升人。山本地上，今居地中，开降体之义，故为谦象也。

正义注：“称物平施者”，称此物之多少，均平而施。

△初六，谦谦君子，用涉大川。吉。

象曰：谦谦君子，卑以自牧也。

荀爽注：初（六）在最下为谦，二阴承阳亦为谦，故曰谦谦也。二阴（初六、六二）一阳（九三）相与承体，故曰君子也。九三体坎，故用涉大川也。

郑康成注：牧，养也。

按：此爻旧注多失。谦谦，是谦之又谦，慎之又慎，如同用涉大川、临深渊的心念一样，不敢稍有懈怠。象曰：卑以自牧，即补充此意。意即谦虚谨慎，以自我畜养。

△六二，鸣谦，贞吉。

象曰：鸣谦贞吉，中心得也。

王弼注：鸣者，声名闻之谓也。得位居中，谦而正焉。

按：“鸣谦贞吉”。贞，正也。即鸣谦正吉。六二居中得正，能以谦逊声名，闻于世人，且与其内心相符，所以是好事。

△九三，劳谦君子有终吉。

象曰：劳谦君子，万民服也。

王弼注：处下卦之极，履得其位。上下无阳以分其民，众阴所宗。尊莫先焉。居谦之世，何可安尊（安居尊位），上承下接，劳谦匪懈，是以吉也。

按：九三得位，故称君子，上接三阴，下接二阴。阴，为臣，为民。九三有劳绩于上下之民，而不自翊，谦逊自守，故万民服，结果很好。

△六四，无不利撝谦。

象曰：无不利撝谦，不违则也。

“撝”，《经典释文》：“撝，指撝也”。荀爽注：撝，犹举也。郑康成读“撝”为“宣”。朱骏声以为郑读“宣”乃“挥”字之误。《后汉·皇甫嵩传》注：撝即麾字，古通用。故知撝谦，即举谦。奋举为谦，故无不利。象曰“不违则也”，指不违卦首所标出的“谦、亨”的原则。

△六五，不富以其邻。利用侵伐，无不利。

象曰：利用侵伐，征不服也。

荀爽注：邻谓四与上也。自四以上乘阳。乘阳失实，故皆不富。五居中有体，故总言之。

何楷注：侵伐非黷武。以其不服不得已而征之，正以释“征伐用谦”之义是也。

高亨注：因邻国寇掠其则物而国贫，是国之不富以其邻也。有邻如此，侵伐之，名正而言顺。

△上六，鸣谦，利用行师，征邑国。

象曰：鸣谦，志未得也；可用行师，征邑国也。

俞樾注：六二鸣谦，传曰“中心得”。此曰志未得，何相反若是。疑鸣当作冥，与豫升上六同例。

正义注：志未得者，释鸣谦之义也。所以但有声鸣之谦，不能争立立功者，以其（上六）居在于外，其内立功之志，犹未得也。……经言“利用”，象改“利”为“可”者，言内志虽

未得，犹可在外兴行军师，征邑国也。

按：俞樾的怀疑有可议之处。“六二鸣谦”，传曰“中心得”。以六二居中得正，而以谦闻名于世，故曰中心得，如同说“实至名归”。今上六，居上卦之极，位已失，志未得伸，故亟思征邑国以立功于外，以图弥补，故“经”称“利用”，“传”改“利”为“可”，用意在此。谓“此道可行”。“易惟时变”，爻位不同，不能一概而论。故正义之注为是。

十六、豫卦



坤下震上，豫卦。

《马王堆易》作“豫”，《归藏》作分。于省吾先生以为豫即夜卦。

△豫，利建侯行师。

彖曰：豫，刚应而志行，顺以动豫，豫顺以动。故天地如之，而况建侯行师乎。天地以顺动，故日月不过，而四时不忒。圣人以顺动，则刑罚清而民服。豫之时义大矣哉。

《经典释文》：悦豫也，备豫也。

马融注：豫，乐。

正义注：谓之豫者，取逸豫之义。以和顺而动，动不违众。众皆悦豫……动而众悦，故可利建侯也。以顺而动，不加无罪，故可以行师也。

侯果注：四为卦主，五阴应之……故曰刚应而志行。

正义注：刚谓九四也，应谓初六也，既阴阳相应，故志行也。……顺以动，坤在下，是顺也，震在上，是动也。以顺而动，故豫也。

按：以下内容为：和顺以动，天地也是如此。对于建侯行师等人事行为，就更不必谈了。天地顺着自然而动，所以日月运行而不失度和出现差错。圣人顺乎人情以治天下，则刑罚清

明，而无冤狱，则人民心服。所以豫卦的意义十分重大。

象曰：雷出地奋豫。先王以作乐崇德，殷荐之上帝，以配祖考。

崔憬注：震在坤上，故言雷出地。……雷声之疾，有龙奋迅豫跃之象，故曰奋豫。

郑康成注：奋，动也。雷动于地上，万物乃豫也。以者，取其喜佚动摇，犹人至乐则手欲鼓之，足欲舞之也。崇，充也；殷盛也；荐，进也；上帝，天帝也。王者功成作乐。以文得之者作箫舞，以武得之者作万舞。各充其德而为制，祀天帝以配祖考者，使与天同飨其功也。

按：郑注“以”字的根据是：

《乐记·乐礼篇》云：“乐者敦和，率神而从天……故圣人作乐以应天……”。即人制乐以与天乐相应。“以配祖考”，使王者的祖先与天帝同享其乐。

△初六，鸣豫凶。

象曰：初六鸣豫，志穷凶也。

按：初六下卦之始。初问世而未得位，即以豫乐自鸣，为淫于乐之象。其向上之志必穷困莫达，故凶。

△六二，介于石，不终日，吉。

象曰，不终日吉，以中正也。

王弼注：处豫之时，得位履中，安夫贞正，不求苟豫者也。顺不苟从，豫不违中，是以上交不谄，下交不渎。明祸福之所生，故不苟说。辨必然之理，故不改其操。介如石焉，不终日明矣。

侯果注：应时则改，不待终日。

按：《汉书·陈汤传》：“使百姓介然有秦民之恨。”注：介然，耿耿之意。《尚书·泰誓》：“若有一介臣”。疏：一介，谓一心耿介。“介如石，”即“耿介如石”。

△六三，盱豫悔迟，有悔，位不当也。

象曰：盱豫，有悔，位不当也。

《说文》“盱，张目也”。

郑康成注：盱，诤也。

王肃注：盱大也。

正义注：盱，谓睢盱。睢盱者，喜悦之貌。

何秀注：盱睢，小人喜悦优媚之貌也。

按：六三，盱睢悔，迟有悔。王弼注《周易正义》如此读。朱熹《周易本义》断作“盱睢，悔，迟有悔”。我们认为可断作：“盱睢，悔迟，有悔”。

全句意思是：六三一爻在六二尊位之上，倚仗六二之势，未免如小人之沾沾自喜，张目扬眉。如不及时悔改（迟不改过）则必有悔。

孔颖达解释何以“象曰”只有“盱睢有悔”，而无中间“悔迟”二字，是省略其文。其实这并不是什么省略，而是并非有两种悔（盱睢悔，迟有悔）的缘故。小人得意而高兴，并非大事，只要及时改过就行。迟不肯改，则必有悔。朱熹注：“而其占为事当速悔，若悔之迟，则必有悔也”。正是有见及此。朱的断读虽不可从，但所释爻意则可从。

△九四，由豫，大有得。勿疑，朋盍簪。

象曰：由豫，大有得，志大行也。

《子夏传》：簪，疾也。

《京房易》：簪作措。速也。（蜀才同）

王弼注：处豫之时，居动之始。独体阳爻，众阴所从，莫不由之以得其豫，故曰由豫大有得也。夫不信于物，物亦疑焉。故勿疑则朋盍（合）疾也。

崔憬注：以一阳而众阴从已，合簪交欢，故其志大行也。

△六五，贞疾，恒不死。

象曰：六五贞疾，乘刚也。恒不死，中未亡也。

侯果注：六五居尊位而乘于四。四以刚动，非已所乘。乘刚为政，终亦病。若恒不死者，以其中也。

△上六，冥豫成，有渝，无咎。

象曰：冥豫在上，何可长也。

《广雅释训》：“冥冥，暗也”。

马融注：冥，冥昧，耽于乐也。

按：渝，变的意思。冥昧耽于豫乐成习，有改变则无咎。因为居上六之位，而冥昧耽于豫乐，是不能长久的。久耽乐成习而不改，必有咎。

十七、随卦



震下兑上，随卦。

《马王堆易》为隋，《归藏》为马徒。

△随，元亨利贞，无咎。

彖曰：随，刚来而下柔，动而说。随，大亨贞，无咎。而天下随时。随时之义大矣哉。

郑康成注：震，动也；兑，悦也。内动之以德，外说之以言，则天下之民，感慕其行而随从之，故谓之随也。……

王弼注：震刚而兑柔也。以刚下柔，动而之悦，乃得随也。

虞翻注：否乾上来之坤初，故刚来而下柔，动震悦兑也。

按：虞翻蜀才等易学家持卦变之说，以为随卦从否卦而来（所谓否乾上之初，以否卦下坤上乾。乾之上九变为下卦初六）。但遭到后人反对。如王童溪云：“易家以随自否来，蛊自泰来，其义如何？曰：非也。乾坤重而为泰否，故随蛊无自泰否而来之理。世儒惑于卦变，殊不知八卦成列，因而成之，而内外上下往来之义，已备乎其中。自八卦既重之后，又乌有所谓内外上下往来之义乎。”清《御纂周易折中》认为王童溪之说“最足

以破卦变之支离，得易象之本旨”。

又“天下随时”即天地随时而行，随时而变。王弼认为“时异而不随，否之道也。故随时之又大矣哉”。甚是。

象曰：泽中有雷，随。君子以向晦入宴息。

翟元注：晦者，冥也。雷者，阳气。春夏用事。今在泽中，秋冬时也。故君子象之。日出视事。其将晦冥，退入宴寝而休息也。

按：这是说人事以效天时。

△初九，官有渝，贞吉，出门交有功。

象曰：官有渝，从正吉也。出门交有功，不失也。

按：程颐《易传》作“出门交，有功”。渝，通假为输《左传·隐公六年》“郑人来渝平”。公羊、谷梁皆作输，可证。“出”字，《说文》云：“进也。象草木益滋，上出达也”。查《说卦》云：“万物出乎震”。故知初九乃描绘草木滋生，出达地上之象。“出门”取喻“出土”。官府输积谷物，应当如草木之出土。“交”字，《广雅释诂》“定也”。“功”字，《尔雅释诂》：“功，成也，功，胜也”。

《墨子·经上》“功，利民也”。全句意思为：

官府有谷物输积，贞问吉。象草木出土一样，使之出门，定有利于人民，不致失掉民心。

此爻从卦画初九着眼，以喻人事。卦象与事理皆洽，自然有据。

△六二，系小子，失丈夫。

象曰：系小子，弗兼与也。

按：系，《说文》“繫束也”。经传多以繫字为之。又假借为系。《广雅释诂四》：“系，连也。垂统于上，而连属下谓之系”。所以“系小子”指二下初九一爻，“失丈夫”指九五而言。九五在六二之上，中距六三九四，故远；初九在六二之下而近。二者不能兼顾，顾近在身边的小子，而不能兼顾远方丈夫，有理

可通。

△六三，系丈夫，失小子，随有求得，利居贞。

象曰：系丈夫，志舍下也。

按：六三一爻，上离九四近与初九则隔一爻。依柔以随刚原则，应上系九四。是系近夫而舍远子。随有求而得，但利于居正以求。

△九四，随有获，贞凶，有孚在道，以明何咎。

象曰：随有获，其义凶也。有孚在道，明功也。

王弼注：处兑之初，下据二阴（六二六三），三求系已，不距则获。故曰有获随。居于臣地（九四处九五之下），履非其位，以擅（专有）其民，失于臣道，违正者也。故曰贞凶。体刚居兑，而得民心，能干其事而成功者也。虽违常义，志在济物，心存公诚，著信在道（树信在民），以明其功，何咎之有。

按：其义凶，而其行不凶。

△九五，孚于嘉吉。

象曰：孚于嘉吉，位正中也。

王弼注：履正居中，而处随世。尽随时之宜，得物之诚，故嘉吉也。

△上六，拘系之，乃从维之。王用亨于西山。

象曰：拘系之，上穷也。

王弼注：随之为体，阴顺阳者也。（上六）最处上极，不从者也。随道已成，而特不从，故拘系之乃从也。率土之滨，莫非王臣，而为不从，王之所讨也。故维之。

按：系有以绳缚住的意思，用两道绳缚住，称之为维。又有人说，这是指周文王被拘囚于羑里，后得享祭于西山。上穷，本谓上六位穷。也指文王遇上了穷困之境。

十八、蛊卦



巽下艮上，蠱（音古）卦。

《马王堆易》作箇，《归藏》作蜀。

俞樾注：蠱读为痼。

《说文》：痼，久病也。

△蠱（蛊），元亨。利涉大川。先甲三日，后甲三日。

《序卦》云：“蠱者事也。”孔颖达以为“物蠱必有事，非谓训蠱为事义”。

程颐注：艮，止也。巽，顺也。下顺而上止，止于巽顺也。以巽顺之道治蠱，是以元亨。

彖曰：蠱，刚上而柔下，巽而止→←蠱。蠱，元亨而天下治也。利涉大川，往有事也。先甲三日，后甲三日，终则有始，天行也。

按：蠱卦，艮上为刚，为山，巽下为柔，为风。顺逊（巽）足以止息蠱惑，如山之足以止风。蠱，事也。有事而元亨必大有可为。大有可为则天下治。利涉大川，表明有可为之事而往。终则有始，指天干之数，有终有始，终而复始，乃效法天的运行之数。

象曰：山下有风，蠱，君子以振民育德。

正义注：风能摇动，散布润泽，今山下有风，取君子能以恩泽下振于民，育养以德。

△初六，干父之蠱，有子。考无咎。厉，终吉。

象曰：干父之蠱，意承考也。

按：蠱，惑也，乱也。“干”，《广雅释詁一》“干，正也”。此谓子能匡正父亲的惑乱。有子如此，“考”，父也。父亲可以无咎，而儿子首先不免遭受他人（或父亲）的指责，但终吉。因为匡正父亲之惑乱，用意在于顺承父亲之故。

△九二，干母之蠱，不可贞。

象曰：干母之蠱，得中道也。

按：匡正母亲的惑乱，不可过于刚正。要合乎有匡正又有

承顺的中道。

△九三，干父之蠱，小有悔，无大咎。

象曰：干父之蠱，终无咎也。

△六四，裕父之蠱，往见吝。

象曰：裕父之蠱，往未得也。

按：匡正父亲惑乱，虽要小受指责，结果无咎，宽容父亲惑乱，将来必有不合，不能有所得。

△六五，干父之蠱，用誉。

象曰：干父用誉，承以德也。

按：匡正父亲之惑乱，要用“顺承以德”的办法，即誉扬父亲之德，以促动他改掉缺点。

△上九，不事王侯，高尚其事。

象曰：不事王侯，志可则也。

按：上九处二阴爻之上，王侯指六五而言，故云不事王侯，高尚其事，其志行可以为范则。此卦所言大旨，即《论语·里仁》“事父母幾（几）谏”之意。幾者，微也。劝谏父母时，不可直言相犯，必须微言寓意。

十九、临卦



兑下坤上，临卦。

《马王堆易》为林，《归藏》为林祸。此卦应自《连山》而来。“林祸”非深于山居和打猎为生者不知。临者大也。闻一多以为：林为霖之肖体，霖祸即大雨为灾。

△临，元亨利贞。至于八月有凶。

按三统历：夏代建寅，以阴历正月为正月；商代建丑，以阴历十二月为正月；周代建子，以阴历十一为正月。此处所言八月，当指深秋树木枯黄脱落，易生火灾而言。（林祸专指火灾）。依季节论，此处的八月，似指周历，约为现今的十月，正

山林防火时期，或谓指八月秋雨为灾。

彖曰：临，刚浸而长。说而顺，刚中而应，大亨以正，天之道也。至于八月有凶，消不久也。

虞翻注：刚谓二（九二）也，兑为水泽，自下浸上，故浸而长也。

何氏注：从建子阳生，至建未为八月。

王弼注：八月阳衰而阴长。小人道长，君子道消也，故曰有凶。

象曰：泽上有地，临。君子以教思无穷，容保民无疆。

朱熹注：地临于泽，上临下也。二者皆临下之事。教之无穷者，兑也，容之无疆者，坤也。

按：“地临于泽”与“君子行教”，同为上位临于下位之事。兑为口，行教之无穷，坤为地，故能容受无疆之物。

△初九，咸临贞吉。

象曰：咸临贞吉，志行正也。

按：“咸”字，《说文》“感，动人心也。从心，咸声”。感与咸，同声系，古代通用。意思是说，君子以志行方正临民，故能感动人心，所以吉。

△九二，咸临吉；无不利。

象曰：咸临吉，无不利，未顺命也，

正义注：“未顺命”者，未可尽顺五命，须斟酌事宜，有从有否，故得无不利也。

程颐注：“未”者非遽之辞。九二与六五感应以临下，盖以刚德之长，而又得中，至诚相感，非由顺上之命也，是以吉而无不利。互顺体而二说体，又阴阳相应，故象特明其非由说顺也。

按：程注似较正义注为优。又高亨注，以为“咸临”为“威临”之误。“民不顺命，则以威临之”无不利。似亦成理，惜无

旁证。又与“咸为感”之卦义不合。“用威”，则无所谓“感动”。

△六三，甘临，无攸利。既忧之，无咎。

象曰：甘临，位不当也。既忧之，咎不长也。

王弼注：甘者，佞邪说媚，不正之名也。履非其位，居刚长之世，而以邪说临物，宜其无攸利也。若能尽忧其危，改修其道，刚不害正，故咎不长。

按：“甘”，即甘言。现在所谓甜言蜜语以迷惑人。

△六四，至临，无咎。

象曰：至临无咎，位当也。

正义注：六四以阴所居得正。柔不为邪，位当其处，故无咎也。

按：此爻系针对六三而言。

△六五，知临，大君之宜。

象曰：大君之宜，行中之谓也。

按：苏蒿坪云：“阳实属仁，阴虚属知（古代，知与智通）。”六五以智临君位，为大君所宜，行于中和之道，故吉。

△上六，敦临吉，无咎。

象曰：敦临之吉，志在内也。

程颐注：上六坤之极，顺之至也。而居临之终，敦厚于临也。与初二虽非正应……志在内应乎初与二也。志顺笃阳，而敦笃其吉可知也。

二十、观卦



坤下巽上，观卦。

《马王堆易》《归藏》均同为观。

△观，盥而不荐，有孚颙若。

“观”，音官，示也。（示人之示）

“颙”，音雍（Yóng）。庄敬貌。又为“大头”。

彖曰：大观在上，顺而巽，中正以观天下。观盥而不荐，有孚颙若，下观而化也。观天之神道而四时不忒。圣人以神道设教，而天下服矣。

马融注：盥者，进爵灌地以求神。此是祭祀盛时，及神降荐牲，其礼简略，不足观也。

按：古代重视祭祀祖先，以求保佑。祭者应盥洗清洁，将爵中之酒倒在地。之后才陈上大牲（牛等牲口）。主祭的人神态诚恳庄敬。所谓“观盥而不荐”，指参观祭礼，至献牲时盛况已过，故不必再看了。此注各家略同。只有近人认为“孚”为俘虏，古代以人祭。“颙若”，俘虏身材高大。中正以观天下，指九五，居中得正。

古人借神道以施教化，其目的在使天下人服。

象曰：风行地上。观。先王以省方观民设教。

程颐注：风行地上，周及庶物，为由历周览之象。故先王体之以观民俗，而设政教也。天子巡省四方，观视民俗，设为政教，如奢则约之以俭，不求变俗之义也。

△初六，童观，小人无咎，君子吝。

象曰：初六童观，小人道也。

朱熹注：卦以观示为义，据九五为主也。爻以观瞻为义，皆观乎九五也。初六阴柔在下，不能远见。童观之象，小人之道，君子之羞也。故其占在小人则无咎，君子得之则吝。

按：童观，本指童子之观，转变为幼稚粗浅之见。

△六二，闚观，利女贞。

象曰：闚观女贞，亦可丑也。

正义注：既是阴爻（六二），又处在卦内，性又柔弱，唯窥窃而观。如此之事，唯利女子之所贞，非丈夫所为之事也。

按：闚，同窥。窥观如同窃视。

△六三，观我生进退。

象曰：观我生进退，未失道也。

朱熹注：我生，我之所行也。六三居下之上，可进可退。故不观九五，而独已观所行之通塞以为进退。

高亨以“生”与“姓”，为古今字。百姓就是百官。凭考核百官，以行进退（陟黜）。

我们认为：下卦三爻为阴，多民之象，九五居中得正，处上以观万民之生息，以进退百官，不离治民之道。

六四，观国之光，利用宾于王。

象曰：观国之光，尚宾也。

按：“观国之光”指外邦来本国观光。《尚书·立政》：“以覲文王之耿光”，谓朝覲文王，可证。“利用宾于王”，以本国之光辉业绩，可促它国宾服于我。

△九五，观我生，君子无咎。

象曰：观我生，观民也。

按：九五居至尊之位，观我生民之消息，故君子无咎。这条证明我们释六三一条完全正确。它注欠妥。

△上九，观其生，君子无咎。

象曰：观其生，志未平也。

王弼注：观我生，自观其道也。观其生，为民所观者也。

按：“观我生”，系九五居至尊之位，以观万民之生息：“观其生”，系万民以观上九之失位而上极之地。上九失位，故其志不平。

此卦从观国家祭祀之大典出发，然后述及童子之观，女子之观，观民之观，观国之观，居主之观和万民所观。谈观察一事，至为全面，至今还有参考价值。

二十一、噬嗑卦



震下离上。噬嗑卦。

《马王堆易》作筮×，（ ）下缺一字。《归藏》不明。

△噬嗑，亨，利用狱。

彖曰：颐中有物，曰噬嗑。噬嗑而亨，刚柔分动而明，雷电合而章。柔得中而上行，虽不当位，利用狱也。

王弼注：噬，齧也。嗑，合也。……颐中有物，齧而合之，噬嗑之义也。

李鼎祚注：噬嗑，谓九四也。四互体坎（三四五爻为坎卦），坎为法律，又为刑狱。四在颐中齧而后亨，故利用狱也。

正义注：刚柔分者，震刚在下，离柔在上，刚柔云分。雷电云合者，欲见明之与动，各是一事。阴居五位，是柔得中也。而上行者，既上卦，意在向进，故云上行。其德如此，虽不当位者，犹利用狱也。

象曰：雷电噬嗑，先王以明罚勅法。

《经典释文》：“勅，耻力反”。《字林》作“敕”。郑康成注：“勑犹理也，一曰整也”。

宋仲子注：雷动而威，电动而明。二者合而其道彰也。用刑之道，威明相兼。若威而不明，恐致淫滥（滥用刑罚）；明而无威，不能伏物。故须雷电并合，而噬嗑备。

△初九，履校灭趾，无咎。

象曰：履校灭趾，不行也。

侯果注，以木夹足，止行（不能行动）也。

干宝注：趾，足也。履校，贯械也。……故曰：“履校灭趾”，得位于初，顾震知惧，小惩大戒，以免刑戮，故曰无咎矣。

△六二，噬肤灭鼻，无咎。

象曰：噬肤灭鼻，乘刚也。

按：灭趾，近于古代刵刑，噬肤近于古代扑刑。《尚书·虞书》“扑作教刑”。以竹杖鞭背，伤止于肤肉。灭鼻，相近于古劓刑。上三种刑，皆初犯罪，刑罚不重，小惩大戒。六二在初九

之上，乘刚不顺。但六二居中得正，虽乘而无大咎。

△六三，噬腊肉。遇毒。小吝，无咎。

象曰：遇毒，位不当也。

王弼注：噬以喻刑人（施刑于人），腊以喻不服，毒以喻怨生。然承于四，而不乘刚。虽失其正，刑不侵顺，故虽遇毒，小吝，无咎。

△九四，噬乾肺，得金矢，利艰贞，吉。

象曰：利艰贞吉，未光也。

闻一多先生注：《周礼·大司寇》曰“以两造禁民讼，入束矢于朝，然后听之（听讼）。以两剂禁民狱，入钧金，三日乃致于朝，然后听之。”

《管子·中匡篇》曰：“无所计而讼者，成以束矢”。又《小匡篇》曰：“无坐抑而讼狱者，正三禁之。而不直（讼不胜），则入束矢以罚之。”

孙诒让曰：“据管子所云，盖讼未断之先，则令两入束矢（五支矢为一束）。既断之后，则不直（不胜者）没入（没收）其矢，以示罚。其直者（胜者）则还其矢。”

《大司寇》“入钧金……亦同上解。即胜讼者还其金，败讼者没收其金以示罚。”

闻一多谓孙氏上述考证，用以解释噬嗑卦，实为治“易”之龟鉴。（对孙注我们作了删节）

按：《玉篇》“肺，肉带骨也。”以喻诉讼之始，胜负不分。“得金、矢”，谓讼前所交之金、矢得还。诉讼得胜，必须通过艰难历程，故曰利艰贞，吉。象曰“未光也”，指艰难在争讼未光明大白之时。

六五，噬乾肉，得黄金，贞厉，无咎。

象曰：贞厉无咎，得当也。

按：“噬乾肉，得黄金”，乾肉坚韧难嚼。喻争讼之难。得黄

金见上解讼胜退还其所交之金。虽然争讼之时，存在败讼之危，但终于无咎。其缘因在判决得当，如事实真象，无咎。

△上九，何校灭耳，凶。

象曰：何校灭耳，聪不明也。

按：何，同负荷之荷。何校即颈上戴枷。罪重待处死之囚。灭耳，指耳为枷所盖没，所以听觉不清。

此卦皆谈争讼之事。从先王明罚勑法开始，到灭趾、灭鼻、噬肤、噬腊肉、噬乾肺、噬乾肉到灭耳，逐一说明各种刑罚及其后果，层次分明。卦名噬嗑，用以比喻争讼为口舌是非之聚。噬肤、噬腊肉等等，用以比喻讼事的艰难程度；灭趾、灭鼻、灭耳等，用以比喻刑罚之轻重。其行文之体例与观卦相同：先来一个总结，然后分述有关各个部分。以往易学家不明以上合分比喻之义，争议因之很多。其中以得黄金得矢为真从肉内得之，大误。以为“吃肉”为真吃肉，尤其可笑。不妨设想一下，肉内有金矢，有黄金，乃极为偶然之事（有黄金尤其难以见到），如何能见于“简而易知”的卦爻辞中呢？其理甚明，不待论析。

二十二、贲卦



离下艮上，贲卦。

《马王堆易》作𦵏，《归藏》作荧惑，为火星。《经典释文》云：傅氏《周易》作斑，文章貌。又为文饰之貌。读音如“奔”。

△贲，亨，小利有攸往。

象曰：贲亨，柔来而文刚，故亨。分刚上而久柔，故小利有攸往，天文也。文明以止，人文也。观乎天文以察时变；观乎人文以化成天下。

程颐注：卦为贲饰之象，“以上下二体，刚柔交相为文饰也。下体本乾，柔来文其中（六二居二阳爻之中）而为离。上体本坤，刚往文其上（上九）而为艮。乃为山下有火，止于文明而

成贲也。

王弼注：刚柔不分，天何由生（文谓文饰）。故坤之上方，来居二位，柔来文饰，刚之义也；乾之九，分居上位，分刚上而文柔之义也。刚上文柔，不得中位，不若柔来文刚，故小利有攸往。刚柔交错而成文焉，天之文也。止物不以威武而以文明，人之文也。观天之文，则时变可知也；观人之文，则化成（教化成德）可为也。

象曰：山下有火，贲。君子以明庶政，无敢折狱。

按：离为火，艮为山。离下艮上，故曰山下有火。山林虽幽深，有火则明。以喻治理庶政之人，必须明察晦曲，不要停止要果敢来判断刑狱之事。

△初九，贲其趾，舍车而徒。

象传曰：舍车而徒，义弗乘也。

按：贲其趾，古代有纹身为美的习俗。以爻在初九。故从文其趾开始。脚上饰有花纹，甚美，故舍车不乘，徒步而行，以使人知其脚有文饰之美。义者，宜也。即宜不乘车而步行。

王弼、朱熹之注，皆拘于儒家之说，属于后起之义。

△六二，贲其须。

象曰：贲其须，与上兴也。

按：古代男子以有须为美。《广雅释诂一》“兴，举也，生也”。六二阴爻为女象，无须。故修饰其须是附丽于上（九三）而兴之义。

△九三，贲如濡如，永贞吉。

象曰：永贞之吉，终莫之陵也。

按象贲如，纹饰之美，濡如，濡湿貌。九三为阳，下为阴，阴为水。有坎之水以自润，其文饰长在而益显，故曰永贞吉。

“贲如”其饰，不为他物所侵陵而消失。

△六四，贲如皤如，白马翰如，匪寇婚媾。

象曰：六四，当位疑也。匪寇婚媾，终无尤也。

按：全句意为有人打扮得很素净，骑着高头大白马。并非来抢劫，而是来求婚的。由于贲卦互体为坎（二三四爻），坎为盗，故令人疑寇。既然明白了文饰是为了求婚而来，非为抢劫，终于没有什么不好。

△六五，贲于丘园，束帛戔戔，吝终吉。

象曰：六五之吉，有喜也。

按：《昭明文选》张平子《东京赋》：“聘丘园之耿絜，旅束帛之戔戔。”薛综注：“耿，清也。旅，陈也。……言丘园中有隐士，贞絜清白之人，聘而用之。束帛，谓古聘士，必以束帛，加璧于上。”

故知“贲于丘园”者，指送聘士之文于隐士之园，束帛为聘礼。对于隐士来说，这是喜事。

△上九，白贲，无咎。

象曰：白贲无咎，上得志也。

王弼注：处饰之终，饰终反素（归于素），故任其素质，不劳文饰而无咎也。以白为饰，而无患忧，得志者也。

于令升注：白，素也。延山林之人，采素士之言，以饰其政，故上得志也。（上，此指帝王）

按：贲卦体例与观卦，噬嗑相同，首言刚柔交错成为文饰，以为概说。以后分述贲趾，贲须，贲如濡如，贲马贲衣饰，贲丘园，贲归于素等各个方面。自下而上，从人而事，皆言文饰之重要与作用。

二十三、剥卦



坤下，艮上，剥卦。

《马王堆易》作剥，《归藏》作仆。

马融注：剥，落也。《说文》：剥，裂也。

△剥。不利有攸往。

彖传曰：剥，剥也。柔变刚也。不利有攸往，小人长也。顺而止之，观象也。君子尚消息盈虚，天行也。

《汉书·五行志》：刘向以为九月阴气至五通于天位，其卦为剥。

《易乾凿度》注：阴消阳为剥，当九月之时阴气衰消，而阴中不能尽阳，小人不能决君子也。

朱熹注：剥，落也。五阴在下而方生，一阳在上而将尽。阴盛长而阳消落，九月之卦也。阴盛阳衰，小人长而君子病。又内坤外艮，有顺而止之象，故不可以有所往也。

按：生息消亡，充盈亏虚，天运行之道，君子崇尚。

象曰：山附于地，剥，上以厚下安宅。

卢氏注：上，君也，宅，居也。山高绝于地，今附于地者，明被剥也。属地时也，君当厚锡于下，贤者当卑降于愚，然后得安其居。

△初六，剥床以足。蔑。贞凶。

按：王弼注《周易正义》与朱熹《周易本义》皆作“剥牀以足。蔑贞凶”。此从尚氏《易》断句。

研究本卦先要解决的问题，是一个牀（床）字。

甲骨文有**𠂔**字，为疾，矢射中人的腋下，受了外伤。又有**𠂔**字，为病，左边“𠂔”即“牀”（床）字，右边为人侧卧之形，即人卧病在床，为内病。

《说文》“牀，安身之坐者，从木牀声”。徐锴注：“《左传》蒧子冯诈病，掘地下冰而𠂔焉。至于恭坐则席也。故从𠂔，𠂔则牀之省，象人裹身有所倚箸”。（𠂔音墙）

朱骏声《说文通训定声》“𠂔，判木也。从反片。指事，读若牆。《说文》夺此字，今据《说文解字》偏旁补。《六书故》引唐本《说文》有此。然唐人二徐俱未见，不足深信。至楚金谓

即‘疒’字，则亦非也。”

据上引，归纳出要点有三：

其一，𠂔，即𠂔字，为人卧病倚身之象。与甲骨文“𠂔”字含意相同；

其二，楚金说“𠂔”即“疒”字。朱骏声反对。但朱未见甲骨文，他的反对失据。楚金之说反而可信；

其三，古之“𠂔”字，象人有病斜倚其身，甲骨文从𠂔从人，正是此意。后来牀字从木，则扩充其意变为安眠之所。从木，表示“牀”为木质。

如上述。可知𠂔即𠂔字的省略。也就是疒字。杨树达解“𠂔”字为疒字，含病意，已得胡厚宣等甲骨文学家的承认，当为确诂。故此，我们认为剥卦之牀字，即𠂔字也就是𠂔及𠂔。为人卧病牀倚牀之象。释剥卦应从此领会其含义。

郑康成注“剥”字云：“万物零落”为剥。亦疾病之意。

那么：“初六，剥牀以足，蔑，贞凶。”象曰：“剥牀以足，以灭下也。”究应如何解释呢？据朱骏声引《通俗文》云：牀，三尺五曰榻板，独坐曰枰，八尺曰“牀”。

王弼注：“剥牀以足，蔑，贞凶”云：“牀者人之所以安也。剥牀以足，犹云剥牀之足也。蔑，犹削也”。正合《通俗文》之意，可知王注于古有据。

古人闲居坐于牀，隐（稳）于几，不垂足。初六云剥牀，指削短牀足，使病人能垂足于地。病人大概患足肿病。垂足于地，减（消）下肢之肿，便于流通气血。如果我们只注意牀，而不注意病，则剥牀何益。但病足至此，虽蔑，贞凶。

△六二，剥牀以辨，蔑，贞凶。

象曰，剥牀以辨，未有与也。

《经典释文》：“辨，足上也”。

薛虞注：辨，膝下也。

郑康成注：足上称辨，谓近膝之下，屈则相近，申（伸）则相远，故谓之辨。辨，分也。

按：“辨”，足病在膝与足之间，关节部分。与，作助字解。谓病在膝节之际，未有所能与助力，故不能行。蔑，贞凶。从卦象上看坤卦六爻皆阴，六二居中，如膝之关节，本在伸屈上下，既有病，则上无所助。

△六三，剥之无咎。

象曰：剥之无咎，失上下也。

《经典释文》云：“六三，剥无咎，本作剥之无咎。非”。

《素问·阴阳应象大论》云：“故积阳为天，积阴为地。阴静阳躁，阳生阴长”。

《广雅释詁四》“剥，离也”。

按：六三居四阴之中，处下卦之极，独与上九相应。四阴为积阴之地，故离之以应上九，乃得无咎。

离，无咎，失上下阴之纠缠也。以病象取喻。六二为辨（膝关节病）病。关节用在屈伸上下肢。六三，则言治理此病之法。

甲骨文有“兮”字，小篆作“弓”，隶字为𠂔或𠂕，于鬯谓为𠂔（膝之本字）。《说文》“𠂔，曲也”。𠂔字象胫头形（今谓膝馒头）。罗泌《路史》多古文。其《夏后记》云：“伐蒙山，得妹喜。桀溺徇之，每加诸已（𠂔）”。注引颜师古云“桀尝置（妹喜）于𠂔上（膝上）。已为𠂔字之误，此𠂔即膝之明证。（引自《殷墟卜辞研究·科学技术篇》）”

殷人既知有膝关节之病，则远离积阴之地，无咎。以关节病多为寒湿所郁聚而成，如能受上九阳气之所吸引，则上下四阴爻尽失，病得无咎。

又初六、六二、六四剥下均有“牀”字，唯六三缺牀字。其故何在呢？大概表示病者离积阴之地而去之意。病者已离，

则不必言“倚牀”了。

△六四，剥牀以肤，凶。

象曰：剥牀以肤，切近灾也。

按：病逐渐上升，至于膝以上肌肉。病情日见急切。凶。

△六五，贯鱼，以宫人宠，无不利。

象曰：以宫人宠，终无尤也。

陆希声注：无不利事，非无所不利也。

何妥注：夫剥之为卦，下比五阴，骈头相次，似贯鱼也。

鱼为阴物，以喻众阴也。

按：此爻大概是口腔病。甲骨文所谓“疾口”。郭若愚等《殷墟文字缀合》123载：

贞，广口，𠄎（御，祭也）于匕（妣）甲？

口生了毛病，致祭于妣甲，可以禳解吗？

金祖同，《殷契遗珠》分双载：

贞，其口𠄎？口若？

“𠄎”字象形以刑具锁住双手。据温少峰等先生云，应是“执”字的异体。《说文》：“执，捕罪人也”。

口腔疼痛，则患者畏惧而不敢开口，在卜辞卜中称为“至口”，“至”即“窒”。杜塞之意。

董作宾《小屯·殷墟文字乙编》8713：

癸巳卜，贞：𠄎（病妇之名）至口，亡？

癸巳这天占卦，问𠄎的口痛不能说话，会不会死亡？

（以上均根据《殷墟卜辞研究——科学技术篇》删节而来。）

引用这些的目的何在呢？在于说明殷代已有广口、广言、广舌等病。“鱼贯”者，以树枝贯穿鱼鳃而成为骈头一长串。鱼口因之不能开合而死。六五“贯鱼以宫人”，以喻众宫女得口痛之病，不能言似鱼被树枝穿口一样。但以宫人为帝王所宠受，结果也没有遇什么不顺利的事，或受到什么责怪（终无尤也）。

以宫人为喻，取群阴汇聚（五阴）而以一阳在上，如贯鱼状。

△上九，硕果不食，君子得舆，小人剥庐。

象曰：君子得舆，民所载也。小人剥庐，终不可用也。

王弼注：处卦之终，独全不落，故果至于硕而不见食了。君子居之，则为民复荫；小人用之，则剥下庇也。

郑康成曰：小人傲狠，当剥彻庐舍而去。

按：剥卦无吉，无亨等字，可知为伤损之卦。一至五爻皆言人生病倚牀。病自下而上，阴气逐渐加强，正如俗谚所谓“寒从脚下起”。依次至膝关节，至肤肉，至口。皆如卦象所示，不少易家空言“剥牀”，而不及病人，因而使人莫明其含义所在。全卦阴阳相应则无尤。如六三之与上九相应，六五之与上九相邻，皆较其余各爻为好。阴聚则寒湿之病生，所以我们认为剥乃积阴而剥阳的病象。

古人不见甲骨文“疒”字与月的关系，所以只言牀而不言病，并不足怪。

二十四、复卦



震下坤上，复卦。

《马王堆易》《归藏》均同。

此卦应与上卦“剥”对照看。从卦象言。剥卦五阴在下，一阳在上，阳气将被阳气剥尽，故经言：“剥，不利有攸往”。再往则阳气一空。复卦经言“复亨”，指一阳生于下，逐渐随时增长，阴气将逐步消退，故亨。所谓“剥极而复”，“阴盛阳生”，为自然规律，也是人生的常轨。

△复亨。出入无疾，朋来无咎。反复其道，七日来复，利有攸往。

按：阴盛阳生，剥极而复，故亨。“出入无疾”，针对剥为疾病之卦而言。

关于“反复其道，七日来复”，则各家注有些分歧。

郑康成注：建戌之月，以阳气始进。建亥之月，纯阴用事，至建子之月阳气始生，隔此纯阴一卦。卦主六日七分，举其成数言之，而云七日来复。

褚氏、庄氏注：五月一阴生，至十一月一阳生，凡七月而云七日。不云月月者，欲见阳长须速，故变月而言日。

侯果注与上述各家相同，惟云以七月为七日者，以古人吸月为日之故。

王弼注用郑康成观点。他说：“阳气始剥尽，至来复时，凡七日。以天之行，反复不过七日。复之不可远也”。

孔颖达不同意庄氏、褚氏之说，疏引《易纬稽览图》云：

按：卦气起中孚，故离坎震兑各主其一方。其余六十卦，卦有六爻，爻别一日，凡主三百六十日。余有五日四分日之一者，每卦分为八十分，五日分为四百四分日之一。又为二十分，是四百二十分。六十卦分之，六七四十二，卦别各得七分，是每卦得六日七分也。剥卦阳气之尽在于九月之末。十月当纯坤用事。坤卦有六日七分。坤卦之尽，则复卦阳来。是从剥尽至阳气来复，隔坤之一卦六日七分。举成数言之，故辅嗣言凡七日也。

孔疏王弼之注，以为剥尽至复来，中隔纯坤一卦为六日七分，从整数言，故为七日，并非以月为日。此二派分歧所在。

按：现代天文学测定，回归年是太阳在天体上连续两次通过春分点所需要的时间间隔。长度为365.24220平太阳日。约为365.24日。可见中国古代历法之精确。二派之争，若从六十卦合日数计算，则《易纬稽览图》之说为是。若从阴阳二气彼此消长而言，则阴中有阳，阳中有阴，并无阴尽阳生，阳尽阴生的可能，则隔纯坤一卦的见解，也未必全是。

彖曰：复亨，刚反动而以顺行，是以出入无疾，朋来无咎。

反复其道，七日来复，天行也。利有攸往，刚长也。复见其天地之心乎。

按：“刚反动”，指剥卦之上九返归于地下，至初九则顺道而逐渐增长。“无疾”，针对剥卦的“多疾”而言。阴盛则多疾，多小人，阳盛则无疾多朋友。“天心”，指天地之本。《系传》云：“天地之大德曰生”，又“生生之谓易”。故“天心”即天地之大德，即“生生不息”的规律。阴消阳长，万物由剥落而复生，所以叫“复见天心”。

象曰：雷在地中，复。先王以至日闭关，商旅不行，后不省方。

按：阳气入地，故雷无声，先王以冬至之日起闭关；不通商旅，帝（后）不巡守四方。《尚书·虞书》云：“五月南巡守，至于南岳。……八月西巡守，至于西岳。……十有一月朔巡守，至于北岳。……”十一月后不再外出巡守省察四方，使民休息生养。

△初九，不远复，无祇悔，元吉。

象曰：不远之复，以修身也。

祇，有“支”“止”两音。马融注：祇，辞也。郑康成注：病也。韩康伯注：大也。陆希声注：适也。

王弼注：最处复初，始复者也（初九为阳复之初）。复之不速，遂至迷凶。不远而复，几悔（几，近也）而反。以此修身，患难远矣。

按：此爻针对剥卦初六而发。剥初六为阴，为病的开始，本卦初九为阳为亨的开始。剥初六能不远而复于初九。因为能修养其身，以求刚健，故无病悔，能远离患难。

△六二，休复，吉。

象曰：休复之吉，以下仁也。

按：历代易家多以“休”为“息”为“美”。查《考工记·

弓人》：“夫角之末，蹇于剝而休于气，是故柔”。剝音脑。指牛角近脑之处。贾公彦疏：“言角之本近于剝，得和煦之气于剝，是故柔”。休，煦双声。假借为煦。《说文》：“一曰：温润也”。《礼记·乐记》：“煦妪复育万物”。注：“气曰煦”。由上可见，休又为煦，如牛角近脑之部位，得和煦之气，使角增长而柔。又和煦之气能复育万物。所以六二之爻，近于初九，如牛角之近于脑，得阳气而和煦，万物因之以生。“休复，吉”，即阳气复吉。阳为仁，和煦之气复、吉。以其近于初九的缘故。

王弼、王肃三家皆注“下仁”，为下附于仁，欠妥。

王引之：《经传释词》：“目，由也……以亦由也”。又“以”字有“及”义。

原句可释为“和煦之气复生，吉”。因接近下（初九）仁之故。

“因于”即“由于”。和煦之气，由阳（仁）而生。作“附”解大失原义。孔颖达作“降下于仁”，亦误。尚秉和释“以”为“俟”，尤误“六二”已得位居正，何俟之有。

△六三，频复，厉，无咎。

象曰：频复之厉，义无咎也。

“频”又作“𪔐”。𪔐，蹙眉也。郑康成作“𪔐”。马融注：“忧𪔐也”。

按：忧𪔐之义较它释为佳。六三处上下皆阴爻之中，远离复道，故忧。虽厉而其义无咎。

△六四，中行独复。

象曰：中行独复，以从道也。

朱熹注：四处群阴之中，而独与初应。为与众俱行，而犹能从善之象。当此之时，阳气甚微，未足以有为，故不言吉。

△六五，敦复无悔。

象曰：敦复无悔，中以自考也。

按：“敦”，旧多释为厚。高亨释为“怒”“迫”。二者截然相反。而象曰，“中以自考”，则敦无受人之迫可知。从卦象言六五

居中，虽不得其位，但上下皆阴。同类有不相生之情，而无相怒或相迫之义。故高注不妥。查《集韵》云：“愎，或省作敦。愎者，恨心不明也”。这与《说文》“敦，怒也”之意相近。六五以阴爻居九五之位，上下为群阴所蔽，欲通于初九，又为六二所亲，中心无以自明于复。虽然如此，亦无悔意。《后汉书·郎凯传》注：“考，问也”。又向秀注：“考，按也。”（《经典释文》作“察也。”）所以象曰的“中以自考也”，是用来说明六五的“敦复无悔”，乃其自我省察的结果。《礼运》：“以考其信”注：“事行有考也”。故“自考”即“自考其行”之意。郑康成释“敦”为厚，谓六五“厚于复”，也有暗通六五以心不明于初九，而有自考其行，以明厚于复之意。故较高注为优。

△上六，迷复，凶。有灾眚。用行师，终有大败，以其国君，凶。至于十年不克征。

象曰：迷复之凶，反君道也。

按：迷复，即迷不知返。上六处上卦之极，为迷途以远，而不知返之象。故凶。有灾害自内而生。用于出师打仗，必大败，危及国君，十年还不能再出兵打仗。又君为阳，为主，迷于阴而不知复，是违背阳道（君道）的。

二十五、无妄卦



下震上乾，无妄卦。

《马王堆易》作无孟，《归藏》作毋亡。

△无妄，元亨利贞。其匪正有眚，不利有攸往。

象曰：无妄，刚自外来，而为主于内。动而健，刚中而应，大亨以正，天之命也。其匪正有眚，不利有攸往。无妄之往，何之矣？天命不祐，行矣哉？

《经典释文》：无妄，无虚妄也。

马融、王肃注：妄，犹望，谓无所希望也。

《史记》作无望。谓“无所期望而有得焉”。

司马迁之注较马融、王肃之注为优，也较贴切卦象。

正义注：无妄者，以刚为内主，动而能健，以此临下，物皆无敢诈伪，俱行实理，所以大得亨通，利于贞正。故曰元亨利贞。物既无妄，当以正道行之。若其匪依正道，则有眚灾，不利有所往也。

按：“刚为内主”，震卦为刚，为内卦（下卦）之主。“动而能健”，震卦动而上行，为乾卦，为天。天行健，故曰动而能健。

象曰：天下雷行，物与无妄。先王以茂对时，育万物。

按：天下雷行（雷动万物以甦），阳气普遍，无物不与（与，举古通用），言万无不兴起（《晋语》：“举而从之”。注：举，起也。），无虚妄不起者。先王以顺合天时，而育万物。

△初九，无妄，往吉。

象曰：无妄之往，得志也。

按：初九阳气初出于地，而又遇六二居中得位与之相合，为万物化生之象，所以前程得志。

△六二，不耕获，不菑畲，则利有攸往。

象曰：不耕获，未富也。

宋祚胤、李镜池二先生均作“不耕而获，不菑（zī），一岁之田，即开荒田。而畲（yú），三岁之田，熟地。”指出这是一种虚妄的设想。等于说，能不劳而获，那就去干。

“象曰”一句如何解释呢？我们认为：所谓不劳而获的妄想，是由“未富”而引起的。

△六三，无妄之灾，或系之牛。行人之得，邑人之灾。

象曰：行人得牛，邑人灾也。

按：过路的人把牛顺手牵跑了。田畯老爷们搜捕邑人（当地人）要牛。这就是飞来横祸，无妄之灾。

△九四，可贞无咎。

象曰：可贞无咎，固有之也。

按：此爻与上面的无妄之灾有关。意思是凡无妄之灾，只要平日为人贞正，事久必明，可以无咎。因为这种贞正美德，为受灾者本人固有的美德。俗谚所谓“树正不怕影子斜”，就是这个意思。

△九五，无妄之疾，勿药有喜。

象曰：无妄之药，不可试也。

按：没有乱吃，乱行……而生的疾病，不乱吃药，反而有喜。没有根据（如医生诊断）乱吃药，且不可冒险尝试。

△上九，无妄，行有眚，无攸利。

象曰：无妄之行，穷之灾也。

按：上九，为上卦乾之极，处于亢龙有悔的地位。其运行本为天体运行之自然（无妄），但所以有灾，是阳数穷尽的缘故。所谓“器满则倾”，“物极必反”，为自然之理。

二十六、大畜卦



乾下艮上。大畜卦。

《马王堆易》作泰蓄，《归藏》作大毒蓄。

△大畜。利贞，不家食，吉。利涉大川。

彖曰：大畜。则健笃实辉光，日新其德，刚上而尚贤。能止健，大正也。不家食吉，养贤也。利涉大川，应乎天也。

正义注：谓之大畜者，乾健上进，艮止在上。止而畜之，能畜止刚健，故曰大畜。彖曰，能止健，大正也。是能止健，故为大畜也。小畜则巽在乾上，以其巽顺，不能畜止乾之刚，故云小畜也。……利贞者，人能止健，非正不可，故利贞也。不家食吉者，已有大畜之资，当须养赡贤人，不使贤人在家自食，如此乃吉也。利涉大川者，丰财养贤，应于天道，不忧险难，故利涉大川。刚健谓乾也。乾体刚性健，故言刚健也。笃实谓

艮也。艮体静止，故称笃实也。

按：乾为天，天行健；艮为山，山静止。养畜止刚为大畜，顺刚行巽为小畜。

象曰：天在山中，大畜。君子以多识前言往行，以畜其德。

程颐注：天为至大，而在山之中，所畜至大之象。君子观象以大其蕴蓄。由学而大，在多闻前古圣贤之言与行，考迹以观其用，察言以求其心，识而得之，以畜成其德，乃大畜之义也。

按：所谓“天在山中”，为昔人诗云“老衲山中无甲子，花落花开又一年”之意，指山中生活。看来这种体会只有久居于山林的人方知，溯其源头，当与《连山》有关。

△初九，有厉，利己。

象曰：有厉，利己，不犯灾也。

按：大畜之卦，三乾在艮之下，表示阳刚为阴柔所畜止。初九一阳初出，上应于六四。然而为九二九三重阳所蹇迫，欲进其力不敌，只能居止于下，以求利己，免犯进取之灾。

△九二，舆脱辐。

象曰：舆脱辐，中无尤也。

卢氏注：乾为舆。案輶，车之钩心，夹轴之物，处失其正。上应于五，五居畜盛，止不我升，故且脱輶，停留待时，而进退得正，故中无尤也。

《说文》“輶，车轴缚也”。

子夏传注：輶，车下伏菟也。今人谓之车度，形如伏菟，以绳缚于轴，因名缚也。（《履传僖公十五年》“车脱其輶，火焚其旗”疏引）

按：輶，又作輶，车的钩心夹轴之物。车子脱掉夹轴的外层物，其中的轴没有什么毛病，还可以用。

△九三，良马逐利艰贞。曰闲舆卫，利有攸往。

象曰：利有攸往，上合志也。

王弼注：凡物极则反，故畜极则通。初二之进，值于畜盛（正遇上畜止最盛之时），故不可升。至于九三，外于上九，而上九处天衢之亨，途径大通，进无违距，可以驰骋，故曰良马逐也。履当其位，进得其时，在乎道路，不忧险厄，故利艰贞也。闲，阂也。卫，护也。进得其时，虽涉艰难而无患也。舆虽与闲，而故卫也。与上合志，故利有攸往也。

按：“闲”，应作闲习解，谓娴熟，不作闲置解。“卫”字，此处似作“箭卫”解。《释名·释兵》“矢其旁曰羽，齐人曰卫。卫，所以导箭也”。即射箭与驾车之术的娴熟，故利良马之驰骋，利有攸往。如“闲”作“闲置”解，则与攸往驰骋何利之有。王弼注似欠妥。

△六四，童牛之牯，元吉。

象曰：六四元吉，有喜也。

陆绩注：牯当作角。

九家易注，牯，作告。

侯果注：童牛，无角之牛。又云，坤为舆，故有牛矣。牯，福也。以木为之，横施于角，止其觝之威也。初欲上进，而四牯之。角既被牯，则不能触四。……四能触初，与无角同，所以元吉而有喜矣。

△六五，豮豕之牙，吉。

象曰：六五之吉，有庆也。

郑康成注：牙读为互。徐读为五加反。

刘氏注：豕去势曰豮。（即阉割了的猪）

王弼注：豕牙横猾，刚暴难制之物，谓二也。五处得尊位，为畜之主。二刚而进，能豮其牙，象能制健抑盛，岂唯能固其本，乃将有庆也。

△上九，何天之衢，亨。

象曰：何天之衢，道大行也。

虞翻注：何，当也。

马融注：四达之谓衢（四通八达的大路）。

孟喜注：艮为天。

何氏注：天衢既通，道乃大亨。

按：大畜之卦，一阴在上卦之极，为天之象，下有二阴，上行通天之象。通天之路已开，君子之道乃能大行。《昭明文选》注：“人君在上位，负荷天之大道。”不妥。因为上九非人君之位，只有九五才能有此重任。

二十七、颐卦



震下艮上。颐卦。

《马王堆易》《归藏易》皆同。

△颐贞吉。观颐，自求口实。

《释名·释形体》：“颐，或曰辅车，或曰牙车，或曰颊车，或曰颧车。凡系于车，皆取在下载上物”。同书又云：“颧车，颧鼠之食，积于颊。人食似之，故取名也。”

由上可知，颐为口中嚼物之象。食物，人以求营养。故曰颐贞吉。颐卦，初九，上九皆阳。外为阳，为口腔之象。内四爻皆阴，为上下牙齿，嚼物所用。观于颐卦，人自求其食以养。

彖曰：颐贞吉，养正刚吉也。观颐，观其自养也。天地养万物，圣人养贤以及万民，颐之时大矣哉。

按：颐者养也。养有三类：口内嚼物，人以自养；天地化育以元气养万物，圣人以德政养哲与万民。故曰颐的时用意义非常大。

象曰：山下有雷，颐。君子以慎言，节饮食。

刘表注：山止于上，雷动于下，颐之象也。

按：俗谚云：“祸从口出，疾从口入”，慎言而节食，也是颐

养之道。

△初九，舍尔灵龟，观我朵颐，凶。

象曰：观我朵颐，亦不足贵也。

按：“朵”，郑康成、京房易，作“揣”。《尔雅·释虫》“十龟：一神龟，二灵龟……”又《汉书·食货志》“民用莫如龙，地用莫如马，人用莫如龟”。初九一爻意思是：舍弃于你（尔）最有用的灵龟不用，而来看我口的辅颊嚼动，内嚼何物，无从得知。即舍灵龟之明而不用，贪看我无从得明的朵动之颐，故凶。弃明而趋于不明，故不足贵。

△六二，颠颐，拂经于丘。颐，征凶。

象曰：六二征凶，行失类也。

按：此爻经文断句历来有争议。《解故》以为唐以前皆读“拂经于丘”为句。程颐以“颠颐拂经”为句。

尚秉和句读为：颠颐，拂经。于丘颐。征凶。

我们断作：颠颐拂经。于丘颐，征凶。

全句之意：上以养下，拂（弗）经，即违常理（常理为下养上）。丘作“虚”解。《左传·昭公十二年》“八索九丘”。贾公彦注：“九丘，九州亡国之戒”。即以“丘”为墟（虚字通用）。丘颐，为口中无食物而在空嚼之象。人无所养，故出征凶。以下养上，人所尽同；以上养下，行为失其比类，故凶。

公六三，拂颐贞凶，十年勿用。无攸利。

象曰：十年勿用，道大悖也。

程颐注：颐之道，惟正则吉。三以阴柔之质而处不中正，又在动之极（震卦之上），是柔邪不正而动者也。其养如此，拂违于颐之正道，是以凶也。……三乃拂于正道，故戒之以十年勿用。十，数之终，谓终不可用，无所往而利也。……以其所由之道，大悖义理也。

按：此爻与六二用意相反。六二以下不养上为凶。此爻则

指下以谄媚养上，失其正道，同样是凶。对于这种以谄媚养上（今天叫拍上级马屁）的人应当终身不用。

△六四，颠颐吉，虎视眈眈，其欲逐逐。

象曰：颠颐之吉，上施光也。

《淮南·时则》“虎始交”。许注“阴中阳兽，与风同类也。”

“眈眈”，虎捕食时双目专注下视貌。“逐逐”，作势逐食，志在必得。

正义注：然六二颠颐则为凶。六四颠颐则为吉者，六二身处下体，而又下养，所以凶也。六四身居上体，又应于初阳……所以吉也。

程颐注：颠倒求养，而所以吉者，盖得刚阳之应以济其事。致已居上之德，施光明被于天下，吉孰大焉。

九家易注：艮为虎。

按：六四为艮之下，有虎视注下之象。又与初九阳爻相应，故吉。六二上与六五，以阴遇阴，上无所施而相阻，故凶。

△六五，拂经，居贞吉，不可涉大川。

象曰：居贞之吉，顺以从上也。

按：六五以阴居九五至尊之位，违背常道。其力不足以济天下。五以连接三阴，阴为地，为川，故不利下涉大川。上九为阳，六五只宜上附于阳，为六五守正道之吉。

△上九，由颐厉吉，利涉大川。

象曰：由颐厉吉，大有庆也。

虞翻注：由，自从也。体剥（剥卦一阳在众阴之上）居上，众阴顺承，故由颐（下以养上）。失位（上九不居九五之位）故厉。以坤艮自辅，故吉也。

郑康成注：君以得人为庆。

按：六五在君位，而才力不及，故以得人（上九）为有大庆。

二十八、大过卦



巽下兑上，大过卦。

《马王堆易》作泰过，《归藏》作大过。

△大过栋桡，利有攸往。

彖曰：大过，大者过也。栋桡，本末弱也。刚而过中，巽而说（悦）行，利有攸往，乃亨。大过之时大矣哉。

按：大过，指阳过于阴。大过，阳之过阴，小过，阴之过阳。正义注：“四阳在中，二阴在外，以阳之过越之甚也”，所见极是。四阳在中为栋桡任重之象。初六与上六为阴，本末皆弱，有赖于阳刚过中以挽救本末弱的危险。又巽顺而乐于行进，故利有所往而通，君子大有作为之时。

象曰：泽灭木，大过。君子以独立不惧，遯世无闷。

正义注：泽体处下，木体处上。泽无灭木之理。今云泽灭木者，乃是泽之甚极而至灭木，是极大过越。……君子特立不惧，遯世无闷者，明君子于衰难之时，卓尔独立，不有畏惧，而忧闷。

按：正义此注，有前后矛盾之处。如“灭木”作“灭绝”解，木既灭绝，则荡然一尽。而下文“君子卓尔特立”，从何取象、取义呢？前后矛盾，故知此注欠妥。

我们认为：灭，淹没也。淹没与灭绝不同。《太玄割》：

“灭顶于血”。又《淮南子·览冥》“驰骛若灭”。皆注为淹没之意，即淹没而不绝。无论是“灭顶于血”或“驰骛若灭”，被淹没和不见的对象仍然存在，决非被灭而尽。木体处上，泽体处下，故泽无灭绝木的道理。象曰“泽灭木”，乃设想以取喻之词。谓泽妄图灭木，而木体处高，虽一时被淹没，终当挺出，以其居高之故。”大过”，谓木之大过于泽，非泽之大过于木。此常理所在。从卦象言，木即“栋桡”，阳过于阴，故不畏水没。大过上

下二爻皆阴，中四爻皆阳，就是木挺立而不畏阴水之象。明白了这个意思，再看“君子以独立不惧，遯世无闷”云云，就毫无抵触难通之病，其义焕然得解。木以比喻君子，在恶劣环境包围之中，而独立不惧，遯世无闷。被泽一时所没，不惧亦不自闷。以自然之理喻人的坚定不移的作用，极为显然。汉人以大过为死卦，尤误。易不重生死，何来死卦。

初六，藉用白茅，无咎。

象曰：藉用白茅，柔在下也。

按：藉的古文为藉。周代有小藉臣。又为与丰收有关的祭祀之名。《昭明文选·游天台山赋》：“藉萋萋之纤草”，注，藉，席也。如言坐在小草上。虞翻注“藉用白柔”为“似草荐地而坐”。究竟以何种解释为是呢？

细察本卦并无祭祀的内容，多以刚柔的自然关系，来比喻人及其相互关系。故“藉”字以从虞解为是。茅为柔弱之物，铺垫地上以坐人，谨慎于行，是以无咎，从卦象言，巽为风，风也具柔和之德，故以茅为喻。

△九二，枯杨生稊，老夫得其女妻，无不利。

象曰：老夫女妻，过以相与也。

虞翻注：稊，稚也，杨叶未舒（舒展）称稊。……二过初与五，五过上与二。……得过其应，故过以相与也。

郑康成注：以丈夫年过，娶二十之女；老妇年过，嫁三十之男，皆得其女。

王弼注：老过则枯，少过则稚。以老分少，则稚者长；以稚分老，则枯者荣，过以相与之谓也。大过至衰而已至壮，以至壮辅至衰，应斯义也。

尚秉和注：乾为生，巽为木。巽柔，故曰枯杨生稊。伏震为老夫，巽为女妻。女妻者，少妻。二下孚于阴，故无不利。巽为利也。孟喜《易林》：遇震即为老夫，遇巽即曰少妻、

少姬。

按：尚氏以虞翻之注为误。尚氏所言得古义。巽为长女，为少妇。兑为老妇。震为长男，故称老夫。过以相与，谓或过老，或过少，而相与结合。

△九三，栋桡，凶。

象曰：栋桡之凶，不可以有辅也。

按：九三处下卦之极，居上卦之下，正是大过时刻。栋桡，桡为曲木，处在众阳之中，相斥而不相辅助，故凶。

△九四，栋隆吉，有它吝。

象曰：栋隆之吉，不桡乎下也。

按：“栋隆”，栋木粗大，故吉。“有它吝”，“它”，甲文与“𧈧”为一字。《说文》云：“它，虫也。上古野居，患它。故相问：无它乎？”意谓上古之人居于荒野之中，以虫（蛇）为忧。故人们相遇总互相问“没有遇上虫吧？”卜辞中“亡𧈧”“不𧈧”极多。祭祖时也用“不它”“亡它”之遗言。相沿以为“无事”之通称。非洲坦桑尼亚等国，人们每日初次见面，总要问“没有野兽伤害你吧”这句话。可为确证。王国维说：“卜辞云：‘戊寅，子卜，又（有）𧈧’又云：‘戊寅，子卜，亡它？’二辞同在一，而一云‘有𧈧’，一云‘亡它’。知𧈧它一字矣。”（《戩寿堂所藏殷墟文字考释》）。

据上以释“栋隆吉，有它吝”。应为栋粗大很好。如果有“它”（如蛀虫）就不好了。象曰“栋隆之吉，在不桡乎下”，无虫蛀则不桡折。

历代以条所注皆误，以古人不及见甲骨文的缘故。有𧈧则吝，无𧈧则吉。易卦卦辞应与卜辞一致无疑。

△九五，枯杨生华，老妇得其士夫，无咎无誉。

象曰：枯杨生华，何可久也。老妇士夫，亦可醜也。

按：以枯树开花，比喻老妇之得壮夫，这是不可能长久的。

但以妇老而恋壮夫，在一般人看来，也是件醜事。“象曰”与“经文”，在此爻上所见略有分歧。“经文”以为老妇嫁得壮夫，既不要有所指责，也不要有所褒奖。态度很公正。象曰则认为“可醜”，则“有咎”而“无誉”，显然与“经文”不一致。其原因何在呢？我们认为：

经文为殷代（或以前）所流传而来。殷代亲亲、尊母，女性在社会上有一定地位，故对老妻壮夫之配，无咎无誉。象曰之词，在周代以后。周道尊尊，重男贱女，所以视老妻壮夫一事，为醜事。在“可醜”之前加上一个“亦”字，足见有本不为醜的意思存在。

△上六，过涉灭顶。凶，无咎。

象曰：过涉之凶，不可咎也。

按：过河涉水，遭灭顶之灾，凶，何以又无咎呢。我们认为此条应与泰卦九二同看。九二助友渡河，朋友堕水死了。其结论是“得尚于中行”，以其助人之义可取。此爻则以涉难过甚，以至身死，是凶事，但其勇于涉难，其义可取，故云无咎。

二十九、坎卦



坎下坎上，坎卦。

《马王堆易》为习赣，《归藏》为萃。于宝引《归藏》有初萃。京房八纯卦之一。赣与坎旁纽、叠韵。《说文》：“赣，赐也”。

△习坎，有孚。维心亨，行有尚。

象曰：习坎，重险也。水流而不盈，行险而不失其信。维心亨，乃以刚中也。行有尚，往有功也。天险不可升也。地险山川丘陵也。王公设险以守其国，险之时用大矣哉。

孟喜注：自冬至初，中孚用事。一月之策，九六七八，是为三十。而卦以地六，候以天五，五六相成，消息一变。十有二变，而岁复初。坎离震兑，二十四气；次主一爻。其初则二

至二分也。坎以阴包阳，故自北正。微阳动于下，升而末达，极于二月，凝固之气消，坎运终焉。春分出于震，始据万物之元，为主于内，则群阴化而从之。极于南正，而丰大之变穷，震功究焉。离以阳包阴，故自南正。微阴生于地下，积而未章，至于八月，文明之质衰，离运终焉。仲秋阴形于兑，始循万物之末，为主于内，群阴降而承之，极于北正，而天泽之施穷，兑功究焉。故阳七之静始于坎，阳九之动始于震，阴八之静始于离，阴六之动始于兑。故四象之变，皆兼六爻，而中节之应备矣。

按：坎离震兑，为四方之正位卦；九六七八，为成卦之四营，而分阴阳。八六为阴，七九为阳，均已见前述。

王弼注：坎，险陷之名也。……习坎者，习重乎险也。

刘氏注：水流行不休故曰习。

按坎卦为坎下坎上，重险之象。王弼之注合乎卦象。

“有孚，维心亨”。旧注多以“孚”为信，而未究其所源。我们以为“孚”为“孚甲”，即植物之苞，外有莢以维护，内实而抽遂新萌芽而出，开花结果，故称为自成，转变诚实之义（诚者自成也）。又植物到了季节就自动萌发，守时不误，故谓之信（女子按月行经，以不失时，故称信）。孚为信、为成，由此而来，但孚甲为其原始义。孚甲，芽未抽出，维护其心为亨。亨通则孚之行有尚（尚者，上也，谓孚萌芽上苗）。王弼注：“阳不外发，而在乎内，心亨者也”。似即从孚甲之义而来。

虞翻注：“习坎，重险”。为“天险地险，两象”。

震为行，水性有常，消息与月相应，故不失其信矣。

按：坎卦二五为刚，其余四爻为阴，分居上下，故称“维心”之象，乃得刚其中。孚上苗萌发所往有功。上坎为天险，下坎为地险。对于国家来说，在险要处设置关哨，以守边防，以固中枢。所以险之时用大矣哉。

象曰：水洊至，习坎。君子以常德行，习教事。

“洊”，京房“易”作“臻”，子夏传作“荐”。《尔雅》注：“再也”。《说文》作“𣶒”，读若尊。与臻音相近。

陆绩注：洊，再也。习，重也。水再至而益通流，不舍昼夜。重重习相随以为常，有似于习。故君子象之，以常习教事，如水不习也。

△初六，习坎，入于坎窞。凶。

王弼注，习坎者，习为险难之事也。最处坎底，入坎窞者也。处重险而复坎底，其道凶也。行险而不能自济，习坎而入坎窞，失道而穷。在坎底，上无应援，可以自济，是以凶也。

按：初六阴爻，居卦之最下，坎底之窞。失可上之路，故凶。

△九二，坎有险，求小得。

象曰：求小得，未出中也。

虞翻注：阳陷阴中，故有险。据中有实，故求小得。

荀爽注：处中而比物，三未足为援，虽求小得，未出中也。（出中，出乎坎中）

△六三，来之坎坎，险且枕，入于坎窞，勿用。

象曰：来之坎坎，终无功也。

“枕”，九家易作玷。古文作沈（沉）。

王弼注：既履非其位，而又处两坎之间，出则之坎，居则亦坎，故曰来之坎坎也。枕春枕枚而不安之谓也。出则无之（无所往），处则无安，故曰险且枕也。来之（往）皆坎，无所用之，徒劳而已。

按：“枕”，依古人作沈沈为是。沈与沉通。谓险且下沉至于坎底，勿用而徒劳无功。

△六四，樽酒，簋贰，用缶。纳约自牖，终无咎。

象曰：樽酒，簋贰，刚柔际也。

《经典释文》：旧读“樽酒簋，贰用缶”一句。

郑康成注：圆曰簋，盛黍稷稻粱器。

惠栋注：貳，副也。

按：甲骨文卜辞，酒为祭名。罗振玉与杨树达皆同此说。

“《戊寅父丁鼎》有酒字，作‘𩚑’，亦祭名，与卜辞正同。”（同《增订殷虚书契考释》）

酒（𩚑）为祭祀之一种，因此，我们认为“樽”字与“酒”可能颠倒了位置。句读似作：酒。樽、簋，貳用缶。意为这次祭祀，樽与簋，其副皆用缶。即樽之副器用缶，簋之副器也用缶（请参阅高亨先生坎，六四注）“约”字，《释言》“约，俭也。”祭不用牲，只用樽、簋，貳用缶，为祭之俭约者，自牖纳之。虽俭，而终无咎，取其意诚且敬。刚指九五，柔指六四。

△九五，坎不盈，祗既平，无咎。

象曰：坎不盈，中未大也。

“祗”，郑康成注：当为坻，小丘也。

高亨注：《易》之祗字借为坻，指地上小丘。坳下之坎虽未盈，而突起之坻则已平。此哀多益寡，损有果补不足渐臻平均之象，自可无吝。

△上六，系用徽纆，寘于丛棘，三岁不得，凶。

象曰：上六失道，凶三岁也。

刘表注：三股为徽，两股为纆，皆索名（绳索之名）。以系缚其罪人矣。

《经典释文》。寘，置也。

九家易注：坎为丛棘，又为法律。案《周礼》王之外朝，左九棘，右九棘，面三槐（左右各植九棘刺之丛木，正面植三槐树）。司寇公卿议狱（审定罪刑）于其下。

按：三岁不得出狱，则凶。失道，指失其出狱之道，以上六为坎最上之故。

三十、离卦



离下离上。离卦。

《马王堆易》作罗。《归藏》作离。八纯卦之一。与坎卦为对卦，离为火，坎为水。《声训·方言七》：“罗谓之离，离谓之罗”。罗又作罹，同离。故罗、离通用。“罗”，又为捕兽之网。

△离，利贞，亨。畜牝牛吉。

象曰：离，丽也。日月丽乎天，百谷草木丽乎土，重明丽乎正。乃化成天下，柔丽乎中正，故亨，是以畜牝牛吉也。

王弼注：离之为卦，以柔为正。故必贞而后乃亨。故曰利贞亨也。

《说文》：“牡，畜父也。”（雄牛）“牝，畜母也”。（雌牛）

《左传·昭公五年》：“离，火也；艮，山也。……纯离为牛，世乱谗胜”。

按：离卦以柔为正，而母牛为柔顺之畜，利于驯养，故畜牝牛吉，以离卦不宜于畜刚猛烈性之雄牛。《焦氏易詁》“五为天位。离日兑月，皆在五，故为曰日月丽乎天也。尚秉和注二四互巽（二三四互体为巽卦），为百谷，为草木。而二为地位，故曰丽乎土。”

离卦，下离上离，故为重明。万物得重明化成天下万物，故亨。

象曰：明两作，离。大人以继明照于四方。

按：“继明”，日月相继而明，也就是“明两作”。大人们以效日月之相继照人为治天下。

△初九，履错然，敬之，无咎。

象曰：履错之敬，以辟咎也。

王弼注：错然者，警慎之貌也。处离之始，将进而盛，未在即济，故宜慎其所履。以敬为务，辟其害也。

按：初九，一阳初生，其力尚微，又其势必然上进。行进时应敬慎从事，得以无咎。敬，敬慎，又与警通用。

△六二，黄离元吉

象曰：黄离元吉，得中道也。

按：黄为土色，六二以柔居中得位。有中央戊己属土，色黄之义。故大吉，以其得中行之道。

△九三，日昃之离。不鼓缶而歌，则大耋之嗟凶。

象曰：日昃之离，何可久也。

昃，音仄。日居中而偏为昃。

荀爽注：初为日出，二为日中，三为日昃。以喻君道衰也。

《礼记》：大耋，年踰七十也。

王弼注：嗟，忧叹之辞也。处下卦之终，明在将没（日将没落），故曰日昃之离也。明在将终，若不委之于人，养志无为，则至于耋老而有嗟凶。

按：《史记·廉颇、蔺相如合传》载有渑池之会，秦王勉强为起王击缶一事。在蔺正气威逼之下，秦王如不击缶，则“五步之内”，秦王有流血之危。此爻象曰，似借此秦赵之故事为喻。意谓秦王如不鼓缶而歌，则有活不到耋耄之年的嗟伤，很凶。以秦王之危，比喻君道之危。日既正中而斜，是不会长久就将没落的。

△九四，突如其来如，焚如、死如、弃如。

象曰：突如其来如，无所容也。

尚秉和注：此爻之义，仍取覆象。自覆象失传，故说者莫明其故。离二至四巽，巽顺。三至五巽覆，即不顺矣。兑刚凶，故突如其来如。突与云同。亦作𤔁。《说文》云，“不顺忽出也”。从“倒子”（倒反的孩子）。易曰：突如其来如，不孝子突出，不容于内也。……不孝子无所容于世，体离故焚如。兑毁折故死如，弃如也。……故《匈奴传》，王莽造焚如之刑。如淳云：

焚如，死如，弃如者，谓不孝子也。不畜于父母，不容于朋友，故烧杀弃之。

按：尚氏用互体与覆体。离卦二三四的卦画为三，巽，故顺；三四五的卦画为三，兑，故刚卤，即不顺。焚刑，自古有之。商纣作炮烙之刑，令人骨肉皆为灰烬。不孝父母，古代为十恶不赦刑之一，故不孝子不容于父母亲友。此爻旧注多指敌人突然袭击而言。

△六五，出涕沱若，戚嗟若，吉。

象曰：六五之吉，丽王公也。

尚秉和注：目汁（泪）出曰涕。五离为目。兑为雨水，水出自目，故曰涕沱。……兑口为嗟，若者语辞，象本不吉，然以云吉者，以丽于阳中也。

按：遭受大兵灾之后，为什么吉呢？因六五以柔居刚位，抱仁柔之怀以治理残败之局，故吉。

△上九，王用出征，有嘉，折首。获匪其醜，无咎。

象用出征，以正邦也。

王弼注：离，丽也。各得安其所履，谓之离。处离之极，离道已成，则除其非类，以去民害。王用出征之时也。故必有嘉折首（奖励砍敌人之首级），获匪其醜，乃得无咎也。

按：六五，言以仁慈安民生息于内，上九则言用兵以反击敌人。“无咎”，非指当前，而指自此而后，内安而反敌被诛，无咎。

第八章 六十四卦（下）

三十一、咸卦



艮下兑上，咸卦。

《马王堆易》作钦，《归藏》作钦。

尚秉和注：咸，感也。《归藏》曰“钦”。《秦风》“忧心钦钦”，《传》：“心中钦钦然。钦有感义。”

△咸，亨，利贞。取女吉。

彖曰：咸，感也。柔上而刚下，二气感应以相与。止而说，男下女，是以亨利贞，取女吉也。天地感而万物化生，圣人感人心而天下和平。观其所感，而天地万物之情可见矣。

郑康成注：咸，感也。艮为山，兑为泽。山气下，泽气上。二气通而相应，以生万物，故曰咸也。

正义注：夫妇之义，必须男女共相感应，方成夫妇。既相感应，乃得亨通……故云：亨利贞，取（娶）女吉也。

按：兑卦柔在上，艮卦刚在下，刚柔二气相感而相亲，谓之“相与”。艮之卦有静止之性，兑之卦有容悦之性。艮在文王八卦中为少男而居下体，兑为少女而居上体，故称男下女。就婚姻而言，男必先求于女，故娶女吉。天地（即阴阳）相感万物化生；圣人感人心，则天下和平。观感卦所感，可以知道万物相感之情。

象曰：山上有泽，咸。君子以虚受人。

按：山高而上有泽，泽为低洼积水的地方。以喻君子人居

位愈高，而其胸怀必愈虚能容物。

△初六，咸（感，下同）其拇。

象曰：咸其拇，志在外也。

马融、郑康成注：拇，大足指也。

荀爽注：拇作母。母，阴位之尊。

尚秉和注：外谓四（外卦、四爻），初应在四。初、四相上下，则各当其四。足者人所恃以行，今感在拇，故欲之外也。

按：感则欲动，动在拇，是初六欲上进于四之象。

△六二，咸其腓，凶。居吉。

象曰：虽凶居吉，顺不害也。

《白虎通 五刑》：“腓者，脱其腓也。”

《左传·庄公十六年》“断足曰刖”。（古腓刑去膝骨，周代改为斩足。）

王弼注：咸（感）道转进，离拇升腓。腓体躁者也。感动以躁，凶之道也。由躁故凶，居则吉。处不乘刚，故可以居而获吉。

按：六二居中得位，上应于五，所以动不如静。静居以顺九五，故不受害。

△九三，咸其股，执其随，往吝。

象曰：咸其股，亦不处也。志在随人，所执下也。

按：股在膝盖之上，而在小腹之下。所谓下体之上（如九三为下卦之上）随人的身体行进，不能静处之象。只能俯仰随人，所执之志，也很低下。

△九四，贞吉，悔亡，憧憧往来，朋从尔思。

象曰：贞吉，悔亡，未感害也。憧憧往来，未光大也。

马融注：憧憧，行貌。

王肃注：往来不绝貌。

尚秉和注：四不当位，承乘（上下）皆阳，故必贞定无为，

万免悔吝。朋谓初，尔谓四。憧憧，思不定也。盖四来应初则三害之；初往应四，则二害之。故初、四不宜动，宜静。然阻愈多则感愈切。朋从尔思者，言初不得应阳，而慕思四也。

按：贞吉，谓贞而固守为吉，可以亡悔（即无悔），原因是未感受躁动之害。初六与九四，内心相慕而上下相往来，指初六与九四。憧憧者，为意在内心相慕往来，彼此没有明白宣示之意。

△九五，咸其脢，无悔。

象曰：咸其脢，志末也。

《说文》：脢，背脊肉也。

子夏传：在脊曰脢。

王弼注：脢者，心之上，口之下。进不能大感；退亦不为无志。其志浅末，故无悔而已。

△上六，咸其辅颊舌。

象曰：咸其辅颊舌，滕口说也。

“滕”：九家易作乘，虞翻作滕。

按：《殷虚书契续编》卷一载：

甲寅，且乙召𠄎宗。

杨树达《卜辞求义》以为“𠄎日之祭，字本作𠄎，省作𠄎。可知召为祭日之名。又《说文》无“𠄎”字，甲骨文则𠄎字很常见，字作𠄎。左边从舟字，右边𠄎字与𠄎宗之字相同。“且乙”即祖乙。殷之先王有祖乙滕，为中宗。杨树达认定为滕，“𠄎宗”即滕宗。

《铁云藏龟》174页云：

“贞，祖乙朕弗衡。”

杨以为“朕与朕同，亦即纪年（《竹书纪年》）之滕也。”

根据上述杨之考证：可知𠂔、滕、朕，实为一字。

“朕”，在后代为帝王之自称，如同第一人的“我”。而在远古，实为通用“我”字，不局限于帝王自称。故上六爻的“咸其辅颊舌，滕口说也”的意思应解释为：感动了口颊和舌头，我的口因感动而说话。《周易·说卦》“兑为口”又曰“说言为兑”。可以证明“滕口说也”即“我口说也”，也就是情动于中，而出为言语之意。甲文出土迟，历代易家未及看到，故旧注皆迂曲致误。

又咸卦已上三十卦旧为上经，从咸卦开始，三十四卦为下经。这一分法，古人有反对意见，此处仍从《周易正义》十三经通行本之旧。

又《史记·殷本纪》云：巫咸治王家，有成，作《咸义》。𠂔，鱼肺切。本为刈草的意思。《尚书·益稷》：“万邦作义”。郑康成注：“义，养也”。咸卦多主静，动则多凶，有“养正”的含义。很有可能，咸卦为《连山易》的遗留卦，其来源可能是巫咸的《咸义》一书。

三十二、恒卦



巽下震上。恒卦。

《马王堆易》《归藏》皆同。

△恒，亨。无咎。利贞。利有攸往。

彖曰：恒，久也。刚上而柔下，雷风相与。巽而动，刚柔皆应。恒。恒亨，无咎，久于其道也。天地之道，恒，久而不已也。利有攸往，终则有始也。日月得天而能久照；四时变化而能久成；圣人久于道而天下化成。观其所恒，而天地万物之情可见矣。

王弼注：恒而亨，以济三事也。恒之为道，亨乃无咎也。

恒通无咎，乃利正也。

褚氏注：三事谓无咎、利贞、利有攸往。

庄氏注：三事者，无咎一也，利二也，贞三也。周氏注：三事者，一亨也，二无咎也，三利贞也。

我们认为：三事以褚氏所注为是。理由：亨为恒卦的总说明。事物时久必通，故曰元亨。在亨通的原则下，分为三事：无咎至利贞，再至利有攸往，为逐渐亨通之象。

王弼注：刚尊柔卑，得其序（上下之序）也。长阳长阴（文王八卦，震为长男，巽为长女。恒卦下巽上震，为长男长女即长阳长阴），能相成也（阴阳相合而化成万物）。动无违也（巽为风，为阴，动于下，与震卦没有违背）。不孤嫖也（刚柔皆应，自不孤嫖）。皆可久之道。道德所久，刚常通无咎而利正也。得其所久，故不已也。得其常道，故终复始，往无穷也。日月、四时、圣人，言各得其所恒，故皆能久。天地万物之情，见于所恒也。

按：恒卦提出了一些宇宙哲学的原则或观点，很值得我们重视。

其一，恒久也。“天地之道，恒久不已也”。天地之道，即天地阴阳化成之道，是永远不会停止的，完全是唯物论观点。

其二，“利有攸往，终则有始”，指万物所往皆有终。然而有终即有始，也就是“生生不息”。有些现代易学家根据这点，指责“易”有循环论思想，未免强古人所难。

其三，“四的变化，而能久成”，指运动变化，无时无刻不在进行。正因运动变化是恒久不停止的，所以恒久以生长万物。

其四，“观其所恒，而天地万物之情可见矣”一语，旧注多过于简略，对“所恒”中之“所”字，多不得其解。我们认为，“所”为“所以”的省略。意为要观察事物所以能恒久不止之因，即深入到事物的内部，了解他们的根本原因。这样，

天地万物之情可见了。

· 象曰：雷风恒，君子以立不易方。

宋衷注：雷以动之，风以散之，二者常相薄而为万物用。故君子象之以立身守节，而不易道也。

按：雷风恒动而不息，君子应效法这种行健（恒动）的精神以立身处世，而不改变。

△初六，浚恒，贞凶。无攸利。

· 象曰：浚恒之凶，始求深也。

虞翻注：浚，深也。初下称浚，故曰浚恒。乾初为渊（乾卦初爻为“潜龙”，为龙潜在渊底之意），故深矣。失位（初六失位）变之正，乾为始，求深也。

按：《左传·庄公九年》：“冬浚洙”。《公羊传》注：“洙者何？水也。浚之者何？深之也。曷为深之？畏齐也。辞（责）杀子纠也”。《谷梁传》注：“浚洙者，深洙也，著力不足也”。

这是鲁庄公九年与齐国打仗，失败后，齐国杀公子纠。鲁国一时力量不足，故动员百姓浚深洙河，企图凭仗河水以阻齐国军队。后人责其轻用民力，不思保民固本为非。此爻似借此事为喻，谓长期浚深河道，卦凶。没有所利。象曰进一步阐明其意，以为“浚恒之凶”，始于浚河求深，劳民而无所利。

· △九二，悔亡。

象曰：九二悔亡，能久中也。

王弼注：虽失其位，恒位于中，可以消悔也。

△九三，不恒其德，或承之羞，贞吝。

象曰：不恒其德，无所容也。

按：《论语·子路篇》：“子曰：‘南人有言曰：人而无恒，不可以学巫医’。善夫。‘不恒其德，或承之羞’，”子曰：“不占而已矣。”

看来“人而无恒”一语，是南方人的民间谚语。无恒心毅力，连巫医都不能学，其余职业就更不用谈了。一个两天打

鱼，三天晒网的人，是无处可以容身的，只可能要招来羞辱。

△九四，田无禽。

象曰：久非其位，安得禽也。

按：甲骨文田即佃，指打猎。禽字有三用：一、禽，飞禽之禽，现代通用；二，禽兽之概称，不分飞禽走兽，概称为禽；三、禽通擒，指捕获野兽。

正义注：田者，田猎也，以譬有事也。无禽者，田猎不获，以喻有事无功也。恒（久恶于田猎）于非位，故劳而无功也。

按：九四失位，而致恒心毅力于田猎，必劳而无功于人民也。

△六五，恒其德，贞。妇人吉，夫子凶。

象曰：妇人贞吉，从一而终也。夫子制义，从妇凶也。

正义注：从一而终者，谓用心贞一，从其贞一而自终也。

又注：妇人吉者，用心专贞，从唱（夫唱妇随）而已。……夫子凶者，夫子须制断事宜，不可专贞从唱（不能专贞致力于夫妻唱随）。

按：对妇女从一而贞，看来历代多曲解。依正义注，系指妇女从自己贞一之志以自终，非嫁鸡随鸡，嫁狗随狗，从丈夫而终也。“夫子制义”，“制”，裁断之意。男人们裁断事务，应据义理而行。若专听妻子的话就凶。

△上六，振恒，凶。

象曰：振恒在上，大无功也。

虞翻注：振为震。

郑康成注：振，摇落也。

王弼注：夫静为躁君，安为动主。故安者上之所处也；静者，可久之道也。处卦之上，居动之极，以此为恒，无施而得也。

按：居上位的人，久以震动为务，用费虽大而徒劳无功，以下民难安之故。

三十三、遯卦



艮下乾上，遯卦。

《马王堆易》作掾，《归藏》作遂。

△ 遯，亨。小利贞。

彖曰：遯亨。遯而亨也。刚当位而应，与时行也。小利贞，浸而长也。遯之时义大矣哉。

《经典释文》：遯字又作遂，又作遁，同隐退也。

朱熹注：遯，退避也。为卦二阴浸长，阳当退避，故为遯，六月之卦也。君子能遯，则身虽退而道亨。小人则利于守正。不可以浸长之故，而遂侵迫于阳也。小，谓阴柔小人也。

象曰：天下有山，遯。君子以远小人，不恶而严。

按：艮为山，乾为天，遯卦之象，山在天之下。“天下有山”，如言可以隐遁之山林，随处皆有。君子远小人，不当厌恶，而当严以教育之。如天虽离山高远，但不拒与光照。

△ 初六，遯尾厉，勿用有攸往。

象曰：遯尾之厉，不往何灾也。

《周易折中》云：《程颐易传》以不遯为免灾。朱子以晦处，勿有所往为免灾。故朱子尝欲劾韩侂胄，占得此爻而止。（占得此爻，就停止弹劾韩侂胄了。韩为南宋主张抗金的大臣。）

按：民间猎手谚语：“野鸡（雉）逃捕，藏头而不藏尾”。“不藏尾”，所以遭擒。此遯卦初爻所据。

△ 六二，执之用黄牛之革，莫之胜说。

象曰：执用黄牛，固志也。

尚秉和注：艮为牛。无妄六三或系之牛是也。……艮为皮革，执，持也，止也。艮手为执。言二得中正，宜贞定自持，

如牛革之固，莫能胜我而说（脱）去也。巽为志。牛革者至固之物，持志如是，贞定极矣。故曰固志。固则不动，不动则不消阳。

△九三，系遯。有疾厉。畜臣妾吉。

象曰：系遯之厉，有疾惫也。畜臣妾吉，不可大事也。

尚秉和注：巽为绳，故曰系。艮止，故曰系遯。言系恋而不即遯也。巽为疾，三无应。往遇敌，故有疾厉。然下有重阴，承顺于三，畜臣妾则吉，艮为臣妾也。

陆绩注：大事谓天下之政。潜遯之世，但可居家，畜养臣妾，不可治国之大事。

按：惫，谓有疾而疲惫。

△九四，好遯，君子吉，小人吝。

象曰：君子好遯，小人否也。

正义注：九四处在于外，而有应于内。处外即意欲远遯。应内，则未能弃舍。若好遯君子超然不顾，所以得吉。小人有所系恋，即不能遯，故曰小人否也。

△九五，嘉遯贞吉。

象曰：嘉遯贞吉，以正志也。

正义注：嘉，美也。五居于外，得正居中，是遯而得正。二为已应，不敢违拒，从五之命，率正其志，为正之吉，为遯之美，故曰嘉遯贞吉也。以正志者，小人应命，不敢为邪，是五能正二之志，故成遯之美也。

△上九，肥遯无不利。

象曰：肥遯无不利，无所疑也。

虞翻、子夏注：肥，饶裕。

姚宽《西溪丛语》：“《周易》‘肥遯’肥字古作𦰩，与古𦰩字相似，即今之飞字。”九师《道训》云：“遁而能飞，吉孰大焉。”

按：由于肥有饶裕、高飞二义，故历代易或注肥遯为饶裕

而遯（如程颐、子夏），或注肥遯为飞遁（如淮南九师，王弼）。究竟哪一种注释为是呢？

成语有“肥遯鸣高”。意为“做官发财了，生活富裕了，隐居到山林中去，以自鸣清高”。这一成语有贬意，历史上这种“隐士”不少。若作为“飞遁”，则有“鸿飞冥冥，弋人何慕”的意思，为超然高举之象。我们认为“鸟飞高，则无所疑惧”，与“象曰”的意思接近，似以从“飞遁”为是。

又蔡邕《独断》云：“凡祭宗庙，礼牲之别名，豚曰腍肥。”

古人重祭祀，以求保佑。故用肥豚祭祖宗，无不利，更无可疑，以上九居最之位，求祖先保佑之情也愈切的缘故，用性愈肥，则更能得佑而无疑。提出这一点，以助一说。

三十四、大壮卦



乾下震上，大壮卦。

《马王堆易》作泰壮，《归藏》作耆老。

武王伐纣，占卦得“耆老”（见罗泌《路史》注）饶宗颐先生按：《老子》云：“物壮则老”，故知耆老即大壮。

△大壮利贞。

彖曰：大壮，大者壮也。刚以动，故壮。大壮利贞。大者正也。正大而天地之情可见矣。

正义注：大壮，卦名也。壮者，强盛之名。以阳称大。阳长既多（大壮卦从初起有“四阳”，是大者盛壮……。）利贞者，卦德也。群阳盛大，小道将灭（五六二阴将消逝）。大者获正（阳将升至五），故利贞也。

程颐注：大壮之道，利于贞正也。

朱熹注：四阳盛长，故为大壮，二月之卦也。

按：刚以上升，故越来越壮，有利于阳上升居九五正中之位，故曰利贞。天地生育万物，而不以为功，至正至大。

象曰：雷在天上，大壮。君子以非礼弗履。

王弼注：雷在天上，刚以动也。壮而违礼则凶。凶则失壮也。故君子以大壮而顺礼也。

按：雷在天上，声威高震。诚居高位的人不要骄傲自满，盛气凌人。儒家所谓“非礼勿行”，有告戒诫辈之意。

△初九，壮于趾，征凶，有孚。

象曰：壮于趾，其孚穷也。

按：初九为阳，大壮的开始。在卦居最大，在人为足趾。居最下位而冒进用威，其征途必凶而无疑（有孚，有信。爻辞不言有信，而言有孚。以孚为孚甲，按时自生，有必然之义。此处指征凶是必然的）。

△九二，贞吉。

象曰：九二贞吉，以中也。

按九二居中，故吉。

△九三，小人用壮，君子用罔。贞厉。羝羊触藩，羸其角。

象曰：小人用壮，君子罔也。

丁寿昌考注：马季长、王子雍俱训罔为无。京君明曰：“壮，一也（初九）。小人用之，君子有而不用”。刘长民曰：“罔，不也。君子尚德而不用壮，若固其壮则危矣”（固用其壮，很危险）。故安定曰：“九三处下卦之上，当乾健之极，以阳居阳，是强壮之人也。以小人乘此，则必恃刚强陵犯于人，虽至壮极而不已，是用壮者也。君子则不能，虽壮而不矜，虽大而不伐，罔而不用其壮也”。诸家皆较旧说（括程颐、王弼、孔颖达等）为长。

△九四，贞吉，悔亡。藩决不羸，壮于大舆之輹。

象曰：藩决不羸，尚往也。

按：九四，在卦中为壮极之象。其上六五、上六皆阴，卦画如藩篱冲决，表示羊角不再为纆索所缠绕，可以一往直前，如大车之轮轴运动，利于尚往。

△六五，丧羊于易，无悔。

象曰：丧羊于易，位不当也。

郑康成注：易，佼易也。

陆绩注：场，墺场也。

《汉书·食货志》：“场作易”。

尚秉和注：言丧羊于田畔也。

按：“丧羊于易”为一历史故事，由顾颉刚先生发现。王亥是商汤前的七世祖先。据古本《竹书纪年》及《山海经》等书记载：

“殷王子亥，客（作客）于有易（即有邳）而淫焉。有易之君绵臣，杀而放之。是故殷主甲微假师（借兵）于河伯，以伐有易，遂杀其君绵臣也。”

所谓“丧羊于易，无悔”，似指王亥淫乱，有易国人先盗其羊，而王亥并无悔悟，以至演变到旅卦的“丧牛于易，凶”；连王亥本身也被杀。

△上六，羝羊触藩，不能退，不能遂。无攸利，艰则吉。

象曰：不能退，不能遂，不详也。艰则吉，咎不长也。

按：上六与九三相应，故不能退，退则失其应。又不能进，进则阳刚继升，阴柔将被迫消尽。进退两难，故无所利。能历艰难则吉，坚持与三相应不移。进退皆难，故为不详（祥）。历艰难则吉，表示为咎之时不长。

三十五、晋卦



坤下离上，晋卦。

《马王堆易》作谱，《归藏》作晋。

△晋。康侯用锡马蕃庶，昼日三接。

象曰：晋，进也。明出地上，顺而丽乎大明。柔进而上行，是以康侯用锡马蕃庶，昼日三接也。

按：晋，晋升之意。

顾颉刚先生考证：康侯即康叔封。《尚书·康诰》：“王若曰，孟侯，朕其弟，小子封”，

此句意为康侯用上面赏赐的良马，进行蕃殖，生育很多。王一天三次接见了。他。

晋卦下坤上离。坤为地，离为火，为明，故云明出地上。顺而上升，则得丽于天上。柔进上行，正是康侯受到王的赏赐，昼日三次接见的象征。

象曰：明出地上，晋。君子以自昭明德。

按：明出地上，丽乎天，晋升之象。君子人应当效法，以自昭明德，使能晋升。

△初六，晋如摧如，贞吉，罔孚裕，无咎。

象曰：晋如摧如，独行正也。

虞翻注：晋，进；摧，忧愁也。应在四，故晋如；失位，故摧如。动得位，故贞吉……

王弼注：处卦之始，功业未著，物未之信，故曰罔（不）孚。方践封始，未至履位，以此为足，自丧其长者也。故必裕之然后无咎。

按：进明退顺，初六独行其正。未上升居六二之尊位，故裕已无咎。

△六二，晋如愁如，贞吉。受兹介福于其王母。

象曰：受兹介福，以中正也。

正义注：六二进而无应于上（九五），其德不见昭明，故曰晋如愁如……。贞吉者，然履顺居于中正，不以无应而不修其德，正而获吉，故曰贞吉也。……介者大也。母者处内而成德者也。初虽愁如，但守正不改，终能受此大福。

按：《考工记总目》：“父之考为王父，父之妣为王母。”王母即祖母。殷代以前，为母系氏族社会，重母而不重父。故“受

兹大福于其王母”，即受大福于母系祖先。王母二字似不应拆开进行解释。

△六三，众允悔亡。

象曰：众允之志，上行也。

王弼注：处非其位（六三不得位），悔也。志在上行，与众同信，顺而丽明，故得悔亡也。

△九四，晋如鼫鼠，贞厉。

象曰：鼫鼠贞厉，位不当也。

按：《诗经·魏风》：“硕鼠，硕鼠，无食我黍”。硕，大也。硕鼠即肥壮的大鼠，其性贪得无厌。比喻九四履非其位，但在晋卦，其行必进，其进必升于九五之位。以其性贪，位又不当，故贞厉。“贞”，指其必升居正，厉，指其为性如鼠之贪婪。

△六五，悔亡。失得勿恤往，吉无不利。（孙星衍《周易集解》作：六五，悔亡。失得勿恤往，吉无不利。）

前一句读，可译作：六五一爻，无悔。失与得不问。一往直前，吉，无不利。（以六五阴居阳之尊位，故有得失之忧。上九为阳，阴往应于阳，故吉，无不利。）

后一句读，可译为：失（誓）志在必得，所以不要恤往，吉，无不利。（往，同样是阴求于阳）

两句并无原则上的区别，只不过前一句读，更符合卦爻上下位置一些。

象曰：失得勿恤，往有庆也。

阴求于阳，故往而有庆。（作“矢”，亦通）

△上九，晋其角。维用伐邑，厉吉无咎，贞吝。

象曰：维用伐邑，道未光也。

王弼注：处晋之极，过明之中，明将夷（消逝）焉。已在乎角（最上），而犹进也，非亢如何。失夫道化无为之事，必须攻伐，然后服邑（使城邑之民服从）。危乃得吉，吉乃无咎，用

斯为正，亦以贱矣。

按：王弼之注，前半截甚是。末尾，如“吉乃无咎”，嫌累赘。既吉，又何必再言无咎。我们认为这是将“三卜”不同的贞辞，凑在一起的缘故。所谓“不吉，则再卜，三卜则渎”是也。

三十六、明夷卦



离下坤上，明夷卦。

《马王堆易》作夷，《归藏》作展。

△明夷。利艰贞。

彖曰：明入地中。明夷，内文明而外柔顺，以蒙大难。文王以之。利艰贞，晦其明也。内难而能正其志，箕子以之。

按：明夷一卦，历来注家争议最多。或释明夷为伤，为诛，为灭；或释明夷为飞鸟，或释为明晦。句读也略有不同。兹以邓球柏先生《帛书周易》为据，注释于下，不尽同于邓校释）。

《说文》“夸，夷本字，平也。从大从弓，东方之人也。”

夷又作展。又诛灭也，伤也。

倘以经文而论，卦名明夷，以明昧之意为主。在各爻之辞，在取譬喻事上，各有差异，然其总体仍归于经文之意。

清朱亦栋《易经札记》以为“明夷释诛，实为‘昧’字之误”。

清杨嘉《易经困学录》云：“夕，明入地中也”。

释明夷之卦应与晋卦对照而观。

晋卦：“一日三接”，为晋升顺捷之意。卦画为下坤上离。彖曰“明出地上”。

明夷卦，为前进艰难之意，卦画与“晋”相反，为下离上坤。彖曰：明入地中。

所以：“晋”为旭日晨升之象。明夷为“太阳夕下之象。故晋多兴而少吝；明夷多伤而少兴。卦象对比明显，不容忽视。

“利艰贞”，邓球柏校释本（以下省称邓本）作：“利、根贞”。

利为断辞。“根”、“根”古通用。根为植物之始。释作始筮之始。谓“初筮为利”。

“明入地中”，释明夷卦意。晋为日升，明夷为日落。日升则阳盛阴消，大明丽天畜养蕃庶；日落则阳消阴旺，黑暗弥蒙，疮痍满目。

内卦为离，离为火，文明之象，外卦为坤，坤为地，柔顺之象。周文王被商纣囚于羑里，效法此卦内明外柔之象，得脱大难。箕子外晦其明（明智），披发佯狂；内有同室之难，而能持正其志，也是效法此卦而转祸为福。

象曰：明入地中，明夷。君子以莅众用晦而明。

林希元注：“用晦而明，不是以晦为明，亦不是晦其明。盖虽明而用晦，虽用晦而明也……。”

按：“莅众”，即“临治万民”。内心明智而用无知以为掩护，旨在避免嫌疑，运用无知作为掩护，这行动本身就是明智，而不是无知。这是对文王、箕子脱险经验的总结。所谓“大智若愚”，就是这个意思的概括。而“莅众”，则是“用晦掩明”的目的。

△初九，明夷于飞，垂其翼。君子于行，三日不食。有攸往，主人有言。

象曰：“君子于行”，义不食也。

按：邓本“飞”作“蜚”。“垂其翼”作“垂其左翼”。

朱熹注：飞而垂翼，见伤之象。占者行而不食，所如不合。时义当然，不得而避也。……唯义所在，不食可也。

按：明夷初九，上遇六二当位，而应于九三。故为受迫垂翼飞行之象。三日不食，为避恶从良，与《诗经·硕鼠》“誓将去尔”立意相同。朱熹“义在不食”之注甚是。急于奔向所往之地，故不在食。三日，夸张之辞。“主人有言”，旧注皆误。查《艺文类聚·十九》、《太平御览·三百九十》，“言”，皆引作论

议。《大戴礼记·曾子立事》：“言者，行之指也”。又《周礼·曲礼》：“君言不宿于家”。所以“主人有言”指离去之人系奉主命而有所奔向，即按主人之言行事。连在家住一晚也不能耽搁，三日不食，正写主命之急，依礼不能不日夜兼程而往。明夷于飞，以喻兼程他往之人。

△六二，明夷，夷于左股，用拯马壮，吉。

邓本作“用揜马床”。

象曰：六二之吉，顺以则也。

王弼注：夷于左股，是行不能壮也。以柔居中，用夷其明。进不殊类，退不进难。不见疑惮，顺以则也。故可用拯马而壮吉也。

按：此爻明夷仍喻兼程他它之人。下一“夷”字，指其左股受伤，行进为难。“拯马壮”，邓本作“揜马床”。查《说文》云：“登，上车也。从𠂔豆”。《籀文》：“登从収”。甲骨文省去𠂔形作，或作登。皆有二手（𠂔）。《殷契佚存》378片戊云：“甲午，亘贞。马乎（令）伐△”。又669片云：“贞，乎（令）𠂔収牛”。董作宾，杨树达二先生皆肯定“登马”“登牛”，为征马征牛。董作宾在所著《殷历谱》中说：“殷代征伐必随时登人，亦作収人。殆即征兵之义。”征牛征马也是为了打仗。

邓本“拯马壮”，作“揜床”。“揜”，从登从手，正是甲骨文从手从豆（盛器，非豆类之豆）。我们认为应是“登”字或“征”字（这点，请海内甲骨文学家指教）。揜马，即征马，古有此制度。那位兼程它往的人，大若是假借王命而行，所以腿受伤后，还能征壮马而行。王弼注“顺以则也”云：“顺之以则，故不见疑”。似乎看到了这种假顺王命而逃的秘密。

△九三，明夷于南狩，得其大首，不可疾贞。

象曰：南狩之志，乃得大也。

邓本作：“明夷，夷于南守，得其大首，不可疾贞”。多一

“夷”字。守为古文，狩为今文，指冬猎。

我们认为，似可断读为：

明夷，于南，狩得其大首，不可疾，贞。

甲骨文，金文均有“于，往也”的注释。金文翌鼎云“唯周公于征伐东夷”。即“周公往伐东夷”，可证“于”可释为往。

《殷虚书契前编》卷四云：“贞，卿事于寮北宗，不遘大雨？”即卿士往祭北宗，会不会遇上大雨呢？同样释“于”为“往”。

狩，狩猎，用比喻军事行动。狩得其大首，查《易·说卦》“乾为首，坎为下首”。又《广雅释詁一》“首，君也。”可见“狩得其大首”，即获得其君之意，此爻盖指上六而言。离为南方之卦，于南即往南以进攻上六。九三与上六相应，以明克暗，以刚克柔之象。程颐注亦同此意。“不可疾，贞”。“不可疾”卦之断词，言此事不可操之过急。象曰：“南狩之志，乃大得也”。正在挑明这是逃臣”的立志，目的在于“大有所得”，狩获上六（君），并非现实之事。

△六四，入于左腹，获明夷之心，于出门庭。

象曰：“入于左腹，获心意也。”

连斗山云：“内卦三明夷，具在辞之首，指明为受夷之人而言。外卦二明夷具在辞之中，指处明夷之道言。盖下三爻尚在夷之外，上三爻已在夷之中也。”

按：此解极是，也与下三上二爻的爻辞内容符合。下卦三个明夷，指借故它逃在外之人；上卦二明夷，为对付逼迫外逃者之主而言。明夷者使上六及其左右佞臣受创伤之谓。上下明夷为臣为君，为明智，为阴暗有别，故对象不同，也是“易惟时变”的表现。如混为一谈，则全卦矛盾不可解；殚而剖析，则义理豁然。“入于左腹，于出门庭”，得其心机后，远远离开。

△六五，箕子之明夷，利贞。

象曰：箕子之贞，明不可息也。

按：以箕子之（动词，赴）商纣暗君的故事为例。处暗君之侧，利于持正其志。明智与向明的才质和愿望，不可熄灭。

△上六，不明，晦。初登于天，后入于地。

象曰：初登于天，照四国也。后入于地，失则也。

指暗暴之主，初虽有光照四方邦国之象，不久即因违反“君王法则”，入于地下，堕入黑暗地下。”

此卦前三爻，说弃暗以求明；终得其明；后三爻说，移明以就暗，终得其暗。表明一个政治上明与暗互相推移的原则。

三十七、家人卦



离下巽上，家人卦。

《马王堆易》作家人，《归藏》作散家人。

△家人，利女贞。

彖曰：家人。女正位乎内，男正位乎外。男女正，天地之大义也。家人有严君焉，父母之谓也。父父子子，兄兄弟弟，夫夫妇妇，而家道正。正家而天下定矣。

王弼注：家人之义，各自修一家之道。不能和家外他人之事也。统而论之，非元亨利君子之贞，故利女贞。其正在家内而已。

按：家人卦体现的是古代社会体制下的家庭关系。父父子子，兄兄弟弟，夫夫妻妻。一方面是表示父尊子卑，兄让弟恭，夫外妻内的伦理关系；另一方面又有孟子所谓父不父，则子不子，兄不兄，则弟不弟，夫不夫，则妻不妻的意思。彖曰的内容，充分反映了儒家的家庭观念和修身，齐家、治国、平天下的精神。由男女之道正，以推及天下之治。

象曰：风自火出，家人。君子以言有物，而行有恒。

马融注：木生火，火以木为家。故曰家人。火生于木，得风而盛。犹夫妇之道，相须而成。

王弼注：家人之道，修于近小而不妄也。故君子以言必有物，而口无择言；行必有恒，而身无择行。

△初九，闲有家，悔亡。

象曰：闲有家，志未变也。

郑康成注：闲，习也。

荀爽注：初在潜位，未干国政，闲习家事而已。未得治官，故悔；居家治理，可移于官，守之以正，故悔亡，而未变从国之事，故曰志未变也。

△六二，无攸遂，在中馈。贞吉。

象曰：六二之吉，顺以巽也。

王弼注：居内处中，履得其位。以阴应阳，尽妇人之正义。无所必遂。职夫中馈，巽顺而已，是以贞正吉也。

郑康成注：中馈，酒食也。

魏徵注：从子从夫，无所遂志。

△九三，家人嗃嗃，悔厉，吉。妇子嘻嘻，终吝。

象曰：家人嗃嗃，未失也。妇子嘻嘻，失家节也。

侯果注：嗃嗃，严也。

郑康成注，嘻嘻，骄佚喜笑之意。

王弼注：以阳居阳，刚严者也。处下体之极，为一家之长。行与慢（怠慢）也，宁过乎恭，家与其渎也，宁过乎严。是以家虽嗃嗃，悔厉，（只要不过份）犹得吉也。妇子嘻嘻，失家节也。

△六四，富家，大吉。

象曰：富家，大吉。顺在位也。

按：“顺在位也”，各家均指六四顺于九五。

△九五，王假有家，勿恤，吉。

象曰：王假有家，交相爱也。

按：旧注皆将假字释为犬（如陆绩）或至（如王弼），或登

(如郑康成)，皆误。

“假”字，通“嘏”《诗经·天保》云：“俾尔弥尔性，纯嘏尔常矣”。又《閼宫》“天锡公纯嘏”。笺：“予福曰嘏”，又“受福曰嘏”。又说嘏辞说《释文》：“嘏，本作假，以假为之”。

据杨树达《卜辞琐记》考证：吾家，我家义同。……知吾家我家之称，真殷人语也。殷人的我家、吾家，即我国吾邦之意。《殷虚 契前编》一卷30叶有“于母辛家”。叶玉森先生以为室指庙。

所以本爻爻辞应释为：王予福有庙，祭祀时勿恤祭礼，则吉。因为祖先会赐福国家。子爱孙爱敬祖先，祖先也爱佑子孙，故称交相爱。

△上九，有孚威如，终吉。

象曰：威如之吉，反身之谓也。

王弼注：家道可终，唯信与威。身得威敬，人亦如之。反之于身，则知施于人也。

按：有诚必有信，有信则有威，故终吉。“反身”，反躬自省，是否存诚有信。

三十八、睽卦



兑下离上。睽卦。

《马王堆易》作乖，《归藏》作瞿。

△睽。小事吉。

象曰：睽，火动而上，泽动而下。二女同居，其志不同行。说而丽乎明，柔进而上行，得中而应乎刚，是以小事终吉。天地睽，而其事问也。男女睽，而其志通也。万物睽，而其事类也。睽之时用大矣哉。

郑康成注：睽，乖也。火欲上，泽欲下，犹人同居而志异也，故谓之睽。二五同应，君阴臣阳，君而应臣，故小事吉。

虞翻注：二女离兑也。

按：文王八卦，离为中女，兑为少女。皆为阴象，故相睽而不应。兑在下，离在上，离者，丽于天之象；兑，泽在下能容之象。以柔而上进，至六五得位，上应上九，故称为“得中应刚”。又因阴爻六五占九五之位，为臣占君位；与九二相应，为君应于臣，只能成就小事。以下分开阐述睽表现在各个方面的特点：

王肃注“天地睽”云：“高卑（天地）虽异，同育万物”。

侯果注“男女睽”云：“出处虽殊，情通意合”。

崔憬注“万物睽”云：“万物虽睽于形色，而生事类，言亦同也”。

虞氏注：不言义而言用者，明用睽之义至大矣。

象曰：上火下泽，睽。君子以同而异。

按：睽卦阐明了一个真理，即形式上为睽违矛盾之事，而实质上必有所同与通。同指本质同一，如天地之均为物，男女之同为人；通，指事物之间并不完全隔绝，总是彼此相通，阴中有阳，阳中有阴，不通则万物无从而生。而事物间的相同，是它们相通的基础。

△初九，悔亡，丧马勿逐自复。见恶人无咎。

象曰：见恶人，以辟咎也。

按：丢掉了马，无需跟踪寻觅，牠会自动回来，好人见恶人，也没有什么咎害。这是用两件相睽违的小事，来表明相睽并不一定结果皆坏。象曰不符睽卦经意。

△九二，遇主于巷，无咎。

象曰：遇主于巷，未失道也。

按：九二得居阴爻之所，有失位之象，但上应于六三，为男女虽睽而志通。外卦九四与六五，也同样如此。遇主于巷，如同说遇失位之主；在巷，表明主不在堂皇正位，而于之于里巷。

之中。所以无咎，言未失于阴阳相睽而有合之道。

△六三，见舆曳，其牛掣。其人天且劓，无初有终。

象曰：见舆曳，位不当也。无初有终，遇刚也。

吴澄注：“曳谓从后拖曳之，而车不得进也。掣谓以手控制之，而牛不得行也。”

按：车欲前进，而后有拖曳；牛欲前行，而手为之制掣。这就是睽违之象。“其人”，虞翻认为指九四。天为巅 喻为人的头顶。或谓天是在额上墨刺。六三为九四所制掣，欲进不得。以六三处在阳位之故。但其结果不错，因为六三与上九相应而得上位的援助。

△九四，睽孤。遇元夫。交孚，厉无咎。

象曰：交孚，无咎，志行也。

尚秉和注：坎为孤、为夫。……坎者乾元之精，故曰元夫，比曰元永贞，是其义也。四上下皆阴，故曰交孚。坎险曰厉。交孚则志行，故厉无咎。

吴章后注：九四初九，敌应不相与者。然九四居柔而应初，则如妇人失其配偶。而忽遇元夫。元夫谓初夫也。犹元妃之元。四阴位，初阳位，故四谓初为夫。四下遇初，初上孚四，故曰交孚。

按：弃妇与元夫相遇，经过交诚，先是格格不入，后则彼此旧怨冰释，故曰厉、无咎。

△六五，悔亡，厥宗噬肤，往何咎。

象曰：厥宗噬肤，往有庆也。

蔡渊注：“宗，二也。噬，啖也。肤，皮也。”徐志锐先生引并作释云：“九二来与六五相合委曲宛转而相遇于宫中小道，因世道睽乖不得不如此。但睽卦发展至第五爻已由离向合的方面转化，因而六五与九二相合较为容易，如用牙齿咬皮肤一咬就能合牙。合则不睽离，还有何过咎。”

朱熹注：以阴居阳，悔也。居中得应，故能亡之。厥宗，指九二；噬肤言易合。六五有柔中之德，故其象占如是。

△上九，睽孤。见豕负涂，载鬼一车。先张之弧，后说之弧。匪寇婚媾，往遇雨则吉。

象曰：遇雨之吉，群疑亡也。

闻一多注：“匪寇婚媾”，犹言其亲非仇也。又注云：“《诗·渐之石》有豕白蹄，蒸涉波矣。月离于毕，俾滂沱矣”，《传》“将久雨，则豕进涉水波。‘《太平御览》。引黄子发相雨书’四方北斗中无云，唯河中有云，三枚相连，如浴猪猡，三日大雨。’《锦绣万花谷》引口口口‘夜半天汉中黑气相逐，俗谓之黑猪渡河，雨候也’。《诗》波字当读为陂。涉陂犹渡河也。旧说皆谓负涂为负泥涂。涉陂与负涂同为因果，然则见豕负涂，‘乃将雨之象，故下云’将遇雨。于象离为目，目即见，又为大腹，大腹即豕。兑为泽，泽即陂，见豕在泽中，即见豕涉陂矣。”

陆绩注：孤作豕。

程颐注：鬼本无形，而见载之一车，言其以无为有，妄之极也。物理极则必反。故与之始疑而终必合也。先张之弧，始疑恶而欲射也。疑之者妄也。妄安能常，故终必复于正。三实无恶，故后说（脱，放下弧）弧而弗射。

“后弧”，惠半农等以为，后说以酒相待。先疑则张弓欲射。

按：如依闻一多“见豕负涂”之说，则先见黑豕负泥，疑为鬼怪之形，张弓待射。遇雨之后，则知前所疑为鬼者，实为天欲雨的征召，故曰“遇雨吉，群疑亡也”。

三十九、蹇卦



艮下坎上，蹇卦。

《马王堆易》《归藏》同。

△蹇，利西南，不利东北。利见大人，贞吉。

彖曰：蹇，难也，险在前也。见险而能止，知矣哉。蹇，利西南，往得中也；不利东北，其道穷也。利见大人，往有功也。当位贞吉，以正邦也。蹇之时用大矣哉。

虞翻注：坤西南卦（见文王八卦方位），得中，谓西南得朋。艮，东北之卦，其道穷，则东北丧朋。离（三至五互体为离）为见，大人谓五。二得位应五，故利见大人。往有功也，五当位正邦，故贞吉也。

程颐注：西南坤方。坤，地也。体顺而易（容易）。东北艮方。艮，山也。体止（山有静止之象）而险。在蹇难之时，利于处平易之地，不利止于危险也。处顺则难可纾，止于险则难益甚矣。蹇难之时，必有圣贤之人，则能济天下之难，故利见大人也。济难者必以大正之道，而坚固其守，故贞则吉也。

象曰：山上有水，蹇。君子以反身修德。

程颐注：山之峻阻，上复有水，坎水为险陷之象，上下险阻，故为蹇也。君子观蹇难之象……必反求诸己而益自修。

△初六，往蹇来誉。

象曰：往蹇来誉，宜待也。

程颐注：上进则为往，不进则为来。止而不进，是有见几知时之美，来则有誉也。

△六二，王臣蹇蹇，匪躬之故。

象曰：王臣蹇蹇，终无尤也。

侯果注：处艮之二，上应于五。五在坎中，险而入险。志在匡弼（指六二）之志，匪惜其躬。故曰：“王臣蹇蹇，匪躬之故。”辅君以此，终无尤也。

△九三，往蹇来反。

象曰：往蹇来反，内喜之也。

王弼注：进则入险，来则得位，故曰：往蹇来反。为下卦之主，是内之所恃也。

按：“进则入险”，指九三进则入于坎卦，坎为险。“来则得位”，指得六二之位。“内喜之也”，九三为内卦之主，六二近求，故曰内喜。

△六四，往蹇来连。

象曰：往蹇来连，当位实也。

马融注：连亦难也。

王弼注：往则无应，来则乘阳（在九三之上），往来皆难，故曰往蹇来连。

△九五，大蹇朋来。

象曰：大蹇朋来，以中节也。

《周易折中》注：凡易之应，莫重于二五。二之称王臣者，指王也。五之称朋来者，指二也。

按：以九五为君位、处蹇难之中，故称为大蹇。有六二来助，故称朋来。二五相孚，所以叫中节。

△上六，往蹇来硕，吉。利见大人。

象曰：往蹇来硕，志在内也。利见大人，以从贵也。

程颐注：硕，大也。宽裕之称。诸爻皆不言吉，上独言吉者，诸爻皆得正各有所善，然皆未能出于蹇，故未足为吉，惟上处蹇极而得宽裕，乃为吉也。上六应三而从五，志在内也。蹇既极而多助，是以硕而吉也。六以阴柔当蹇之极，密近刚阳中正之君，自能其志，从附以求自济，故利见大人，谓从九五之贵也。

四十、解卦



坎下震上，解卦。

《马王堆易》同，《归藏》作荔。《干禄字书》离支俗作荔支。离即分解，与分解意同。（见《周易尚氏学》）

△解，利西南。无所往，其来复吉；有攸往，夙吉。

象曰：解，险以动，动而免乎险，解。解利西南，往得正

也其来复吉，乃得中也；有攸往夙吉，往有功也。天地解，而雷雨作；雷雨作而百果草木皆甲坼。解之时大矣哉。

按：“解”字，有分解，缓解之义。从草木而言，就是我们前面谈过的孚甲脱裂其外荚而出。所谓“百果草木皆孚甲开坼”（读近沏音。杜甫诗：吴楚东南坼。），即此意。西南坤卦之地。坤为臣为众，所以往西南得众。六五上遇上六，以阴遇阴，故不利前往，下应于九二，阴阳相孚，所以来复吉。来，入内为来，指六五入内卦与九二应。有攸往，指九二上寻六五，早就吉利，以往而有功。二与五之间，无论五来，还是二位，都好。解卦之义，也适用于天地，草木，所以说，解之时大矣哉。

象曰：雷雨作，解。君子以赦过宥罪。

按：雷雨作，百果草木皆破荚而出。君子人应效法自然，赦宥犯人，使其得脱监狱而出。

△初六，无咎。

象曰：刚柔之际，义无咎也。

按：“屯”，为草木屈曲其根于地下；“解”，为破土而出，故为刚柔相交之际。义即理，于理应为无咎。

△九二，田获三狐，得黄矢。贞吉。

象曰：九上贞吉，得中道也。

吴草庐注：二，地之上，田也（打猎）。坎为狐，下卦为坎。三四五又互坎。坎有三阴为三狐。九二比初、比三而应五，故能获三狐也。三狐皆为九二所获，则阴之难解矣。

程颐注：所谓贞吉者，得其中道也。除去邪恶，使其中直之道得行，乃正而吉也。

△六二，负且乘，致寇至。贞吝。

象曰：负且乘，亦可丑也。自我致戎，又谁咎也。

程颐注：负荷之人而且乘载（如言背上钱财包袱，而骑在马上），为可丑恶也。处非其据，德不称器则寇我之致，乃已招

取，将谁咎乎。

苏蒿坪注：贞吝者，盖当解之时，非刚德不能御众。三徒贞其柔，故不能有为，而难于免于吝。

△九四，解而拇，朋至斯孚。

象曰：解而拇，未当位也。

正义注：“而”，汝也。拇，足大指也。履于不正，与三相比，三从下来附之，如指之附足。四有应在初，故必解其拇，然后朋至而信。未当位者，四若当位履正，即三为邪媚之身，不得附之也。既三不得附四，则无所解。今须解拇，由不当位也。

△六五，君子维有解，吉。有孚于小人。

象曰：君子有解，小人退也。

按：君子遇难而得解，吉。历艰难后，忠诚益著信于小人，受难之君子既得解脱，则制造险难的小人必退。

△上六，公用射隼于高墉之上，获之，无不利。

象曰：公用射隼，以解悖也。

马融注：墉，城也。

按：上六指公，隼有贪残之鸟。据高城以临下，有负隅抗命之意，公射之中，获隼，无不利。这样，悖逆之行也就解决了。看来，此中也包含一个历史故事，今已无从得知当年原委了。

四十一、损卦



兑下艮上，损卦。

《马王堆易》同，《归藏》作员。

△损，有孚。元吉。无咎可贞。利有攸往，曷之用。二簋，可用享。

象曰：损，损下益上，其道上行。损而有孚，元吉。曷之用，二簋可用享。二簋应有时。损刚益柔有时。损益盈虚，与

时偕行。

《经典释文》注：损，省灭之义也。

黄侑《说文笺识》云：“亨，古亦读喉唇二音。一读亨，一读烹。……亨有四义，一曰亨献，二曰亨受，三曰亨通，四曰烹调。”故“可用享”读“许两切”。

“簋”，蜀才读作“轨”。〈宗庙用于祭祀之盛器〉。

朱熹注：损为卦，损下卦上画之阳，益上卦上画之阴，损兑详之深，益艮山之高。损下益上，损内益外，剥民奉君之象，所以为损也。损所当损而有孚信，则当有元吉以下四者之应矣。

按：朱熹之注从程颐《易传》而来。以乾坤二父母卦为六子之门。损下乾之上画（九三），以益（易）上坤上画之阴（六六），便成损卦。“有孚”，指阴阳万物之损益，皆以时而成，有信而不失。故曰元吉。各以时行，虽损无咎。可贞，犹言损益之道，长存不变，利有所往。

王弼注：曷之用，言何以丰为也。二簋，质薄之器也。行损以信，虽二簋可以用享。二簋应有，至约之道，至约之道不可为常也。损刚益柔有时，下不敢刚，贵于上行，损刚益柔之谓也。……损益盈虚，与时偕行者，自然之质，各定其分。短者不为不足，长者不为有余，损益将何加焉。非常之道，故必与时偕行也。

象曰：山下有泽，损。君子以惩忿窒欲。

按：蹇卦说“山上有水，蹇，君子以反身修德”。本卦则云“山下有泽，损，君子以惩忿窒欲”。二者大同而小异。蹇卦“反身修德”以涉渡险难之境；损卦“惩忿窒欲”，戒嗔忿而遏室私欲。皆强求于己，以不损人的功夫。

△初九，已事遄往，无咎。酌损之。

象曰：已事遄往，尚合志也。

按：虞翻以为“已作祀”。祀，祭事。意为祭祀之事迅速前往，没有什么不好。祭礼的薄（如用二簋）与丰，可斟酌损益，祭祀速往，不仅无咎，而且是“尚合于志”的行为。

△九二，利贞，征凶，弗损益之。

象曰：九二利贞，中以为志也。

按：九二阳居阴位，失位居中。上接三阴，故利于贞固以守，而不利于征。利贞，即利于居二中以行其志。

△六三，三人行，则损一人。一人行，则得其友。

象曰：一人行，三则疑也。

王弼注：损之为道，损下益上。其道上行。三人，谓六三已上三阴也。三阴并行，以承于上，则上失其友。内无其主，名之曰益，其实乃损。故天地相应，乃得化醇。男女匹配，乃得化生。阴阳不对，生可得乎？故六三独行，乃得其友；三阴俱行，则必疑矣。

△六四，损其疾，使遄有喜，无咎。

象曰：损其疾，亦可喜也。

按：“损其疾”的疾字，不宜作速字解。因为“使遄有喜”的遄字，为速往之义。作疾字解，则前后矛盾。又不宜作“相思之疾”解（如孔颖达疏），相思既切，则利于速往，何必损。

“疾”，应作疾病解。损灭其疾，则有利于使其速往而有喜。所以象曰作退一步的解释：损灭其疾，本身也就可喜，何况有利于速往。

△六五，或益之十朋之龟，弗克违。元吉。

象曰：六五元吉，自天祐也。

按：“十朋之龟”，此处指可卜之龟而言。古人遇事取决于卜，所以赐益一卜龟使之日后行动，不敢有违于龟卜之言，故元吉。龟卜为上帝之指示、龟卜之示，为上帝的庇祐。

上九，弗损，益之，无咎。贞吉。利有攸往，得臣无家。

象曰：弗损，益之，大得志也。

按：上九居本卦之最高处所，下有三阴，得臣得众之象。三阴无阳，为臣无家。居上位而不损，且有益于下，无咎，贞正而吉，所往无不宜，大得行其志。

四十二、益卦



震下巽上，益卦。

《马王堆易》同，《归藏》作减。（黄宗炎云：减，和也。）按《尚书·召诰》“丕能减于小民”。《诗》云：“减于小民”，可证。

益，利有攸往，利涉大川。

彖曰：益，损上益下，民说（悦）无疆。自上下下，其道大光。利有攸往，中正有庆（音匡）。利涉大川，木道大行。益动而巽，日进无疆。天施地生，其益无方。凡益之道，与时偕行。

正义注：益者，增足之名。损上益下，故谓之益。

向秀注：明王之道，志在惠下。故取下谓之损，与下谓之益。既上行惠下之道，利益万物，动而无违，何往不利，故曰利有攸往。以益涉难，理绝险阻，故曰利涉大川。

朱熹注：益，增益也。为卦损上卦初画之阳（九四），益下卦初画之阴（初六），自上卦而下于下卦之下，故为益。

（按：这与损卦一样，都以乾坤二卦为据，请将两卦对照看）。

程颐注：卦之为益，以其损上益下也。损于上而益下，则民说（悦之无疆），为无穷极也。自上降已而下（下于）下，其道之大光显也。阳下居初，阴上居四，为自上下下之义。五以阳刚中正居尊位，二复以中正应之，是以中正之道益天下，天

下受其福庆也。益之为道，于平时无事之际，其益犹小。当艰危险难，则所益至大，故利涉大川也。……以天地之功言，益道之大，圣人体之以益天下也。天道资始，地道生物。天施地生，化育万物，各正性命，其益可谓无方矣。方，所也。有方则有限量，无方谓广大无穷极也。天地之益万物，岂有穷际乎。

按：损益之道，与阴阳消息相依随，所以叫与时偕行。

象曰：风雷益。君子以见善则迁，有过则改。

孟喜注：雷动于前，风散于后。然后万物皆益。

王弼注：迁善改过，益莫大焉。

△初九，利用为大作，元吉、无咎。

象曰：无吉无咎，下不厚事也。

正义注：大作，谓兴作大事也。初九处益之初，居动之始，有兴作大事之端。又体刚能干，堪建大功之德，故曰利用为大作也。然有其才而无其位，得其时而无其处，虽有殊功，人不与也……厚事，犹大事也。

△六二，或益之十朋之龟，弗克违，永贞吉。王用享于上帝，吉。

象曰：或益之，自外来也。

按：“或益之”，有人益之，十朋之龟为卜筮之龟。卜辞所断，永正而吉。王用以献享于上天，受益之人指六二。

△六三，益之用凶事，无咎。有孚中行，告公用圭。

象曰：益用凶事，固有之也。

九家易注：天子以尺二寸元圭（玄色玉圭）事天，以九寸事地也。上公执桓圭，九寸；诸侯执信圭，七寸；诸伯执射圭，七寸；诸子执穀璧，五寸；诸男执蒲璧五寸。五等诸侯，各执之以朝见天子也。

王弼注：公者，臣之极也。凡事足以施天下则称王；次天下之大者则称公。六三之才，不足以告王，是以告公而得用圭

也。故曰“中行告公用圭也”。

按：用圭，天子用圭以事天地；诸侯用圭以事天子。皆必须具有诚信，合乎中行之道。用益以处理凶事，凶而无咎。凶事，旧注各家，或云为军事，或云为丧事。我们认为以上是，指凶事的类别而言。而此处则指益下损上的功用而言。损上以益下，则处理任何凶事，都可以巩固原来之事业，而不受损言，即因损而得益。

△六四，中行，告公从。利用为依迁国。

象曰：告公从，以益志也。

程颐注：自古国邑，民不安其居则迁。迁国者，顺下而动也。

按：这似乎从盘庚三迁而来！盘庚迁国，曾昭告国人从其而迁，并中述利害得失甚详。象曰告公从，即告民从公，“益志”，坚其志之意。《归藏》称益卦为减卦。“减”有和意。迁国邑心和同其民。要使人民从上而迁，必先坚定其志，告民以这种迁移，是“益下”的行为，这样，老百姓才能信从。

△九五，有孚，惠心。勿问，元吉。有孚惠我德。

象曰：有孚惠心，勿问之矣。惠我德，大得志也。

按：有诚信，则有恩惠于心，非比有惠施于外。所以不必问，也肯定大吉。有诚信，则惠人以德。以德服人，必能大行其志。

△上九，莫益之，或击之，立心勿恒。凶。

象曰：莫益之，偏辞也。或击之，自外来也。

惠定宇注：偏辞，犹众辞也。

按：居上位而有益于下，故一旦有所求于人民，则人民不应（《系辞》云“民不应”），甚至反戈一击，祸不召而自来。“立心勿恒”，为告诫之语。戒君子立德必持之以恒，否则凶。

四十三、夬卦



乾下兑上，夬卦。

《马王堆易》同，《归藏》作规。

△夬，扬于王庭，孚号有厉。告自邑，不利即戎。利有攸往。

彖曰：夬，决也，刚决柔也。健而说，决而和。扬于王庭，柔乘五刚也。孚号有厉，其危乃光也。告自邑，不利即戎，所尚乃穷也。利有攸往，刚长乃终也。

郑康成注：夬，决也。阳气浸长至于五。五，尊位也。而阴先之（上六在五之上）。是犹圣人积德悦天，逐渐消除小人。至于受命为天子，故谓之决。扬，越也。五乐体乾，乾为君，又居尊位，王庭之象也。阴爻越其上，小人乘君子，罪恶闻于圣人之朝，故曰夬扬于王庭。

虞翻注：刚决柔，与剥卦旁通。阳在二五称孚，孚谓五也。二失位，动体巽，巽为号。离为光，不变则危，故孚号有厉，其危乃光也。

蜀才注：同人卦由夬卦变化而生。

李翱注：自古小人在上，最为难去。盖得位得权，而势不能摇夺。以四凶尚历尧至舜而后能去。尝玩易之夫，夫一阴在上，五阳并进，以刚决柔，宜若易然。然爻辞俱险而肆。盖小人在上，故彖曰刚长乃终是也。

高亨先生注释，以孚为俘。

徐志锐先生注：按以少统多原则，凡五刚一柔之卦则一柔为主。夬卦的主爻为上六，《彖传》以一卦的主爻解释卦义，所谓“扬于王庭”，是指一柔乘于五刚之上。因柔乘刚上为逆比，逆比则阴柔张狂，有如小人在君王的庭堂上张扬发狂。……项安世：“言上（上六）恃五之孚，叫号于上，终必自危。恶人之危，乃君道之光也。”

按：“告自邑”，告诫自属之城邑人民，此时不利从事兵戎之举，而有利于一般所往（非戎事）。健于说，则决而和从者则必众。柔在上位，故称有厉，但五阳尚进，阴气将消，故危后有光。不利即戎，以阴爻所尚乃穷，不待兵戎可定。以刚长阴消，通体成为乾卦，利有攸往。

象曰：泽上于天，夬。君子以施禄及下，居德则忌。

陆绩注：水气上天，决降成雨，故曰夬。

王弼注：泽上于天，必来下润，施禄及下之义也。

按：王弼谓“居德则忌”为“居德以明禁”。误。上施禄及于人民，倘自居为有德于人，则忌讳不宜。以自居其德必骄，骄则必败之故。此告诫君子之辞，即所谓“公子有德于人，愿公子忘之”。非明其禁于人民之语。

△初九，壮于前趾，往而不胜为咎。

象曰：不胜而往，咎也。

按：“广雅，释詁二”：“壮，健也。”健于趾，如言健于行。但往而不胜其事，为咎。

△九二，惕号莫（暮）夜，有戎勿恤。

象曰：有戎勿恤，得中道也。

按：警惕来犯的号令，昼夜不停，虽有兵戎之事，可以不忧。以其有备。二动而上应于五、合乎中道。

九三，壮于頄，有凶。君子夬夬，独行，遇雨若濡，有愠，无咎。

象曰：君子夬夬，终无咎也。

翟元注：頄，面也。谓三处乾首之前，称頄。頄，颊间骨。三往壮上，故有凶也。（頄，音求，又音仇）

王弼注：夬为刚长，而三独应上六，助于小人，是以凶也。君子处之，必能弃夫情累，决之不疑，故曰夬夬也。若不与众阳为群，而独行殊志，应于山人，则受其困焉。遇雨若濡，有

恨而终无咎也。

△九四，臀无肤，其行次且（趑趄，即迟蹢），牵羊悔亡，闻言不信。

象曰：其行次且，位不当也。闻言不信，聪不明也。

王肃注：趑趄，行止之碍也。

王弼注：羊者，抵狠难移之物，谓五也。五为夬主，非下所侵，若牵于五，则可得悔亡而已。刚亢不能纳言，自任所处，闻言不信，以斯而行，凶可知矣。

△九五，苋陆夬夬，中行无咎。

象曰：中行无咎，中未光也。

按：“苋”，或作莞（夫子莞尔而笑之莞）；或作草（叶柔而根坚）；苋陆，或作睦睦或作兽名，或以苋为菜，或以陆为商陆。此暂从王弼之注。

王弼注：苋陆，草之柔脆者也，决之至易。故曰夬夬也。夬之为义，以刚决柔，以君子除小人者也。而五处尊位，最比小人，躬自决者也。以至尊而敌至贱，虽其克胜，未足多（美）也。处中而行，足以免咎，而未光也。

虞翻注：在坎阴中，故未足光也。

△上六，无号，有凶。

象曰：无号之凶，终不可长也。

王弼注：处夬之极，小人在上，君子道长，众所共弃，故非号咷所能延也。

虞翻注：阴道消灭，不可长也。

四十四、姤卦



巽下乾上，姤卦。

《马王堆易》作狗卦，《归藏》作夜卦。

尚秉和云：“古婚娶必以夜，故曰昏。姤阴遇阳，即女遇男，

亦婚媾也。是夜媾义同。‘狗’为媾之借音字。”于省吾先生说《归藏》有夜卦。夜卦即豫卦。引九家易及《系传》“重门击柝，以待累客，盖取诸豫”为证。

△ 媾，女壮，勿用取女。

彖曰：媾，遇也。柔遇刚也。勿用取女，不可与长也。天地相遇，品物咸章也，刚遇中正，天下大行也。媾之时义大矣哉。

来知德注：一阴而遇五阳，有女壮之象。故戒占者勿用取（娶）女。以其女德不贞，决不能长久，从一而终也。

虞翻注：消卦也，与复旁通。巽为长女。女壮，伤也。阴伤阳，柔消刚，故女壮也。

按：来、虞二人所言，有明显的不同。来以为一女多男，为女壮而不贞；虞以女壮为伤。阴伤阳，柔消刚为女壮。

我们认为：媾卦似为《连山易》的遗流。上古以母系为社会中心，男女结合不受后世婚姻关系所约束。只要看南方一些少数民族今天的男女关系，就可以推知上古之事。如白裤瑶，女子可以自由选择对象，可再而三，连家人也不以为奇。生下子女后，再找父亲。虞注以“女壮为伤”，大约即《乐府民谣》“老女不嫁，踟地呼天”之意。壮可作“大”字解。巽为长女，即有年龄已大的意思。邂逅相遇而爱，故不可长久。这一卦是对上古男女邂逅相爱状况的描写。来知德从封建婚姻出发，用女子从一而终的约束，来要求古代时代的妇女，真所谓风马牛，不相及。虞注尚微有古意。天地相遇，可使万物章明美好。故知男女相遇爱合，未必是什么坏事，全不似来知德等人之说。刚遇中正之位，指父系社会建立之后，重男而贱女的制度，才大行于天下。这也是“易唯时变”的观点。

所以历代易家释此卦，皆脱离社会制度变化这点来谈，故多不合。

象曰：天下有风，媾。后以施命诰四方。

按：天下有风（即乾上巽下之象），则无处不及，无男女不有姤遇，故曰姤。古代帝后并用。此处不用帝，而用后，似乎与母系社会有关。后发号施令，也可以风行四方。

△初六，系于金柅，贞吉。有攸往，见凶羸豕孚蹢躅。

象曰：系于金柅，柔道牵也。

闻一多注：案“见凶”二字当乙转，分属上下二句读。“有攸往，凶”，与上文“系于金柅，贞吉”为一辞。“系（击）于金柅，贞吉，有攸往，凶。”上下对举，犹言止则吉，行则凶耳。

“见羸豕孚蹢躅”别为一辞。俞樾训孚为乳，近确。案《说文》曰：“羸，瘦也。”哺乳之豕，无不瘦者，故云“羸豕”。蹢躅犹蹢踖，豕且乳且行之状也。姤穀声近，《说文》曰：“穀，乳也”。此爻盖读姤为穀，故有乳豕之象。

按：金柅，或谓柅为车下制动之物，或谓为妇女织造之物。总之大约为系束物体，使之不能行进的绳索。初六以柔牵九二。余从闻注。

△九二，包有鱼，无咎，不利宾。

象曰：包有鱼，义不及宾也。

“经典释文”：包，本亦作庖。

按：庖谓庖厨。自家庖厨中有鱼，非自外来，故无咎。然无利于宾客。以义不及于外宾。初六为阴，鱼象，为九二厨中之物，不能外用于九四。所以九四以厨无鱼，起凶。

△九三，臀无肤，其行次且。厉无大咎。

象曰：其行次且，行未牵也。

虞翻注：在夬失位，故牵羊；在姤得正，故未牵也。（按：夬卦九三与上六相应，不能称失位，姤卦九三与上九不相应，九三虽不失位，而上无应，不能为得正。）

王弼注：居不获安，行失其应。不能牵据以固所处。故曰臀无肤，其行次且也。（按王注较虞注为优。）

△九四，包无鱼，起凶。

象曰：无鱼之凶，远民也。

按：鱼，指初六，已为九二厨中所有之物，不及外宾（九四）。故九四以失鱼，而起凶。初六为阴、为众，四失鱼，以喻其失民，故凶。

△九五，以杞包瓜，含章，有陨自天。

象曰：九五含章，中正也。有陨自天，志不舍命也。

按：“以杞包瓜”，各家注释纷歧。我们以为：“杞”，从马融说为大木。包瓜即瓠瓜。木喻九五，瓠瓜喻初六。孔子云：“吾岂瓠瓜也哉，焉能系之而不食”。九五居高，初六居最低，故为“系而不食”之象，以高下悬殊，势所不及。而九五居正得位，内有美德，其上为上九，天之象。九五下虽无应，而上承天降之福。以上九将转为下卦之初阴。九五虽不能下及于地以得初六，而上九将转为阴，故有自天陨落得福之象。谓上天之志，不舍弃其中正居尊之命。

△上九，姤其角，吝无咎。

象曰：姤其角，上穷吝也。

虞翻注：乾为首，位在首上，故称角。动而得正，故无咎。

按：上穷，指上九更无再进之地，故穷而有吝。

四十五、萃卦



坤下兑上，萃卦。

《马王堆易》作萃。《归藏》不明。

△萃，亨。王假有庙，利见大人，亨利贞。用大牲，吉。利有攸往。

彖曰：萃，聚也。顺以说（悦），刚中而应，故聚也。王假有庙，致孝享也。利见大人亨，聚以正也。用大牲吉，利有攸往，顺天命也。观其所聚，而天地万物之情可见矣。

王弼注：聚乃通也。

按：王假有庙，此处指王献享有庙（见前按）。“利见大人”指九五。用大牲，吉，指用牛为祭礼（即大牢）。则得天帝之保佑，利有所往。顺以悦，指六二柔顺于九五，九五则以阳刚居正，以应六二。阴阳皆居正得位，上下相应，故称为聚。祭祀有庙，使子孙有致孝享（读为烹）之所。

王弼又注：大人体中正者也。通聚以正，聚乃得全也。……顺以说（悦）而不损刚，顺天命者也。

虞翻注：三四易位成离坎，坎月离日。日以见天，月以见地，故天地之情可见矣。

象曰：泽上于地，萃。君子以除戎器，戒不虞。

按：水润于地，草木繁茂而汇聚，故曰萃。此为丰收在望之象。故君子修治兵戎器具，以戒备不虞之事发生。除，治也。

《礼记·曲礼》“驰道不除”可证。郑康成、蜀才以“除”作“除去”解，则下句“以戒不虞”失解，故不可从。

△初六，有孚不终，乃乱乃萃。若号，一握为笑勿恤，往无咎。

象曰：乃乱乃萃，其志乱也。

程颐注：初与四为正应，本有孚以相从者也。然当萃时三阴聚处，柔无守正之节，若舍正应而从其类，乃有孚而不能终也。乃乱，惑乱其心也。乃萃，与其同类聚也。初若守正不从，号呼以求正应，则一握笑之矣（为众所笑）若能勿恤（忧）而往，从刚阳之正应，则无过咎。不然，则入小人之群矣。其志乱者，指其心志为同类所惑乱，乃萃于群阴也。

按：初六与九四为有孚相应。群阴指下坤各爻。此卦认为所持既正，则应勿恤人言，一往求之。

△六二，引吉无咎，孚乃利用禴。

象曰：引吉无咎，中未变也。

闻一多注：“‘引’疑当为‘弘’，字之误也。‘弘吉’占卜

求语，卜辞屡见之。《尔雅释诂》曰：‘弘，大也。’六二‘弘吉无咎’，犹九四‘大吉无咎’也。”

王肃注：六二与九五相应。俱履贞正。引由迎也。为吉所近，何咎之有。

按：闻注似颇有理。但既前云“大吉”，又何以连言“无咎”。可疑。高亨同闻注。

禴为殷夏祭名。心有诚信，有利于祭祀。《左传·隐公三年》，苟有明信，涧谿沼沚之毛，蘋蘩蕴藻之菜……可薦于于鬼神，可羞于王公，可证。禴，甲骨文为𥝵，又其初文为𥝵。为四时之祭。

△六三，萃如，嗟如，无攸利，往无咎，小吝。

象曰：往无咎，上巽也。

王弼注：履非其位以比于四。四亦失位，不正相聚。相聚不正，患所生也。小人之应，患所起也。故萃如嗟如，无攸往也。

虞翻注：动之四，故上巽。

按：六三动而之九四，进入巽。巽为顺象，故往无咎。但六三下为重阴，本多阻滞，所以往虽无咎，不免小吝。

△九四，大吉无咎。

象曰：大吉无咎，位不当也。

王弼注：履非其位，而下据三阴。得其所据，失其所处。处聚之时，不正而据，必大吉。立夫大功，然后无咎也。

项安世注：无尊位而得众心，故必大吉而后可以无咎。

△九五，萃有位，无咎匪孚。元永贞，悔亡。

象曰：萃有位，志未光也。

王弼注：处聚之时，最得盛位，故曰萃有位也。四专而据，已德不行，自守而已。故曰无咎匪孚。夫修仁守正，久必悔消，故曰元永贞悔亡。

虞翻注：阳在坎中，故志未光。

△上六，资涕洟，无咎。

象曰：资涕洟，未安上也。

王弼注：处上独立，近远无助，危莫甚焉。齎咨，嗟叹之辞也。若能知危之至，惧祸之深，忧病之甚，至于涕洟不敢自安。亦众所不害，故得无咎也。

按：“未安上”，如言不安于上位。

四十六、升卦



巽下坤上，升卦。

《马王堆易》作登，《归藏》作称。

按：登，甲骨文作収，又作徵（征）。登人即征人。征人谓征兵出师。

《殷虚书契后编》上卷31页之六云：“丁酉卜，𠄎贞。今春王收人五千正（征）土方，受出（有）又（祐）？”

收人五千即徵兵五千。查升卦屡言“南征吉”，大约与出征有关。故《马王堆易》升卦作登，实为古义。又《归藏》作“称”。查《吕览》：“孟春不可以称兵。”又《东京赋》“元祀惟称”。注皆作“举”也。现“称兵”即“举兵”，即登兵、征兵进行征伐之义。旧注皆失此解。

△升，元亨，用见大人，勿恤。南征吉。

彖曰：柔以时升，巽而顺，刚中而应，是以大亨。用见大人，勿恤，有灾也。南征吉，志行也。

郑康成注：升，上也。坤地巽木，木生地中，日长而上……进益之象也。

褚氏注：犹人……其德日新，故能亨也。

虞翻注：谓二当之五为大……故用见大人，勿恤，有庆也。离，南方卦，二之五成离，故南征吉，志行也。

王弼注：纯柔则不能自升。刚亢则物不从。（柔）既以时

升，又巽而顺，刚中而应，以此而升，故得大亨。

象曰：地中生木，升。君子以顺德积小以成高大。

荀爽注：地谓坤，木谓巽。地中生木，以微至著，升之象也。

何安注：君子谨习为先，修习道德，积其微小，以至高大。

△初六，允升大吉。

象曰：允升大吉，上合志也。

王弼注：允，当也。巽卦三爻，皆升者也。虽无其应，处升之初，与九二九三合志俱升。当升之时，升必大得，是以大吉。

九家易注：初失正，乃与二阳允然合志，俱升五位，故曰上合志也。

△九二，孚，乃利用禴。无咎。

象曰：九二之孚，有喜也。

虞翻注：升五得位，故有喜。

余见萃卦六二注。

△九三，升虚邑。

象曰：升虚邑，无所疑也。

马融注：虚，丘也。

按：虚邑，当为废墟之墟（甲骨文墟作虚）。言南征至于虚邑。敌方已败遁无疑。

六四，王用亨于岐山。吉，无咎。

象曰：王用亨于岐山，顺事也。

按：此指武王伐纣功成，文王享献于岐山，乃顺乎人事也。故吉无咎。

△六五，贞吉升阶。

象曰：贞吉升阶，大得志也。

荀爽注：阴中居中，为阳作阶，使升居五，已下降二，与阳相应，故吉而得志。

△上六，冥升，利于不息之贞。

象曰：冥升在上，消不富也。

正义注：冥犹暗也。处升之上，进而不已。则是虽冥犹升也。……利君子不息之贞者，若冥升在上，陵物为主，则丧亡斯及。若洁身修身，施于为政，则以不息不美。

按：“消不富也”，指上六阴爻居尊位。虽富有天下而不长久，以阴将消尽之故。

四十七、困卦



坎下兑上，困卦。

《马王堆易》《归藏》皆同。

△困、亨。贞大人吉，无咎。有言不信。

象曰：困，刚掩也。险以说。困而不失其所亨，其唯君子乎。贞大人吉，以刚中也。有言不信，尚口乃穷也。

郑康成注：坎为月，牙体离，离为日。兑为暗昧，日所入也。今上掩日月之明。犹君子处乱代，为小人所不容，故谓之困也。君子虽困，居俭能悦，是以通而无咎也。

王弼注：穷必通也，处困而不能自通者，小人也。处险而不改其悦，困而不失其所亨也。（唯君子能达到这点）

荀爽注：五虽掩于阴，近无所据，远无所应。体刚得中，正居王位，则吉无咎也。

按：处困之时，虽有直言，必不见信。所以崇尚语言而求脱困，全无作用。

象曰：泽无水，困。君子以致命遂志。

按：兑为泽，处坎水之上，故无水。这是一种困境。以喻君子虽处于困，宁致命而不屈其操持，以求素志之得实现。

△初六，臀困于株木。入于幽谷，三岁不覿。

象曰：入于幽谷，幽不明也。

干宝注：兑为孔穴，坎为隐伏。隐伏在下，而漏孔穴，臀之象也。

按：初六处于坎卦之最下层，故为幽谷之象。欲与九四阳爻相应，则受阻于二，三，所以说三岁不相见。只能处于幽暗不明之地以自藏隐。

九二，困于酒食，朱紱方来。利用享祀，征无咎。

象曰：困于酒食，中有庆也。

《乾凿度》引孔子曰：“夫困之九二，有中和，居乱世，交于小人。困于酒食者，困于禄也。”

石徂徠注：朱紱，祭服，谓可衣朱紱而享宗庙也。䷮凶既在险中，何可以无咎？以其居阳明之德，可以无咎。

六三，困于石，据于蒺藜，入于其宫，不见其妻。凶。

象曰：据于蒺藜，乘刚也。入于其宫，不见其妻，不祥也。

《尔雅·释草》“蒺，蒺藜”。蒺、蒺音近。郭璞注：“布地蔓生细叶，有三角刺人。”

丁寿昌注：九四乾爻，乾刚故为石。《说卦》曰：“乾为玉。”古人玉石通称。《说文》玉，石之美者。艮为少男，故为小石。困于石者，困于九四也。

刘炫注：困卦六三，上承九四。四非三应，而上欲附之。附之不入，自取其困。不应为此困而为之，名必辱也；六三失位而下乘九二，以柔乘刚，非安身之道，不应据而据之，身必危也。

现代易学家或以为，此为盗寇行劫，男主人惊惶逃至山间丛刺之中。及归家后，妻子不见，无家可归。凶。

△九四，来徐徐，困于金车，吝，有终。

象曰：来徐徐，志在下也。虽不当位，有与也。

虞翻注：来欲之初（九四来与初六应）。徐徐，舒迟也。见险（下坎为险），故来徐徐。否乾（九家易：此本否卦）为车之

应历坎。困于金车。各易位得正，故吝有终也。

按：金车，各家皆谓指九二。九四欲下来应初六，为九二所阻。九四有所畏惧，故其来徐徐。

△九五，劓刖。困于赤绂，乃徐有说，利用祭祀。

象曰：劓刖，志未得也。乃徐有说（悦），以中直也。利用祭祀，受福也。

按：割鼻为劓，断足为刖。劓，鱼器反。刖，方刮反，或音月。王弼以为是受刑罚之象。荀爽，王肃等人作𠂔𠂔。为不安之貌。《易乾凿度》亦云：“劓刖者，不安也。不安，以其志未得舒。”同书又云：“天子之朝朱芾。”九五为至尊之位，九二以阳应阳，虽应而不为助，故称之为“困于朱绂。”利用祭祀，求祖先之祐，乃徐而有悦。九五与上六为邻，且性刚直得中，故得天助。

△上六，困于葛藟，于𠂔𠂔。曰：动悔，有悔，征吉。

象曰：困于葛藟，未当也。动悔有悔，吉行也。

王弼注：居困之极而乘于刚，下无其应，行则愈绕者也。行则缠绕，居不获安，故曰困于葛藟，于𠂔𠂔。下句无困，困于上也。（下句应作“困于𠂔𠂔”，承上句省）

按：“动悔，有悔，征吉”一语，释家颇有分歧。正义引伸王统云：𠂔𠂔，动疑不安之貌。必须发动其有悔之事，令其有悔可知，然后处困求通，可以行而获吉，故曰动悔有悔征吉。程颐注则有所不同，他说：“动悔，动辄有悔，无所不困也。有悔咎前之失也。”曰：“自谓（自以告自）也。若能曰如是动皆有悔，当变前之所为有悔也。能悔则往而得吉也。困极而征，则出于困矣。”

从注而言，程颐之注更为理长而辞顺，可从。

我们认为，此句似在断读上有误。原句可断作：“困于葛藟，困于𠂔𠂔。动，悔有，悔征。吉。”

悔有，悔于前有之失，故今陷于缠绕难行、不安之境。悔征，既然“行则缠绕”，又如何能出征呢？旧注于理难通，悔于已有之咎，悔于已往之南征，则有利今后之行，故吉。

这样断读，似较通顺。其内容也与各方之注，无大抵触。

四十八、井卦



巽下坎上，井卦。

《马王堆易》《归藏》均同。

△井，改邑不改井。无丧无得，往来井井，汔至亦未繙井。羸其瓶，凶。

彖曰：巽乎水而上水，井。井养而不穷也。改邑不改井，乃以刚中也。汔至亦未繙井，未有功也。羸其瓶，是以凶也。

《周书》“黄帝穿井”。

《世本》“化益作井”。宋衷云：“化益，伯益也。尧臣。”又“井”作“井”，外为井四边围架之象，中“·”为汲之瓶。《管子·小匡》：“处商必就市井。”《白虎通》：“因井为市”。所以有井水处即商旅往来，人民聚居之所。

正义注：井体有常，邑虽迁移，而井体无改，故云改邑不改井。

按：“井体无改”，谓井体深，而有水，能不断供众饮用之德不变。终日报用，无所减少，也无从见其增益。往来汲用者虽多，而不竭不变，井然依次以供，不变其德。“汔”《广雅·释诂》“尽”也。又通假为“几”，实为“近”。“繙”，汲水用的绳索。本句意为水，几至于井口，绳索系的汲瓶未能把它提出来。汲瓶倾倒，水倾复原处。以功垂成而败，故凶。

“巽乎水，而上水，井。荀爽注：“巽乎水，谓阴下为巽也。……木入水出，井之象也。”云云，略嫌曲折而不尽理。

“巽，伏也。”《杂卦》已言明巽有伏性。此指井卦卦性而

言，巽为伏水，而又能上举水，为井象。以其有伏泉，故能供养众人之饮而不穷乏。以井刚直而得地水之中，故改邑而不改井。

象曰：水上有水。井君子以劳民劝相。

按：《十三经易》本爻象曰，大字作“木上有井”，其“正义”注中也有“上水”云云。《周易本义》大字亦作“木上有水”，注作“水上有水，津润上行”。我们认为木上有水似为“水上有水”之误。井有伏水，然后能上举水。“木上有水”，于理不通，木上之水又如何能上举以供众人之饮呢？若云水津润上行，实为伏水上行，以至能养物养人。且井卦下巽上坎，巽为木，而坎为水。巽在坎下，不得云为“木上有水”。《释名·释天》：“巽，散也。物皆生布散也。”生而散布，正是伏泉出地之象。可以证明，巽在此不必解释为木，而应释为伏水，即地底散生涌出之泉。“水与木”二字中间靠近，水即变为木。“劳民劝相”。指劳民以掘井，井供众人之饮，有劝民互相助养之义。

△初六，井泥不食，旧井无禽。

象曰：井泥不食，下也。旧井无禽，时舍也。

王弼注：最在井底，上又无应。沈滞滓秽，故曰井泥不食。井泥而不可食，则是久井不见渫治（民间称为淘井）者也。久井不见渫治，禽所不向，而况人乎。一时所共弃舍也。

丁寿昌引《解故》注：“旧井无禽，注家多不得其解。崔憬谓禽，古擒字。义近是而未安。井之无禽，犹‘姤’云无鱼也。

《国语》取名鱼登川禽。《周礼》‘凡用禽兽：夏行𩚑，冬行𩚑羽。’郑司农云：‘𩚑，干鱼。’杜子春曰：‘𩚑，鲜鱼也。’鱼，通称禽明矣。井中有鱼，故九二曰井谷射𩚑，𩚑亦小鱼也。初穷在井下，胥井泥堙，有无鱼之象。至二则射𩚑有鱼；至三则井渫去泥，爻之序正如此。且《焦氏易林》：咸之井，遯之井并云：‘老河空虚，旧井无鱼。’井之无禽为无鱼，汉初人已有此解矣。”

按：《解故》之注甚是。

△九二，井谷射鲋，瓮敝漏。

象曰：井谷射鲋，无与也。

郑康成注：九二，坎爻也。坎为水，上直巽。九三，艮爻也。艮为山，山上有井，必因谷水。所生鱼无大鱼，但多鲋鱼耳。（鲋，小鱼）

按：井谷射鲋（古代有射鱼之法），与瓮漏，均指无实用的价值而言。

△九三，井渫不食，为我心恻。可用汲，王明，并受其福。

象曰：井渫不食，行恻也。求王明，受福也。

按：淘井去其污泥，目的在供人饮用。今无人汲用，则淘井者的愿望被埋没，故其行为可恻恻而同情。以此比喻才智之士努力进德修业而世无知者，为可悲。居尊位如能洞察这种人的用心之苦，宣而明之，则求王明之士与汲用邑人均受其福。

△六四，井甃无咎。

象曰：井甃无咎，修井也。

干宝云：以砖垒井曰甃（即砌井四壁之墙）。

按：修井虽然要停止众人一时汲用，但修治后能长久供饮，故无咎。

△六五，井冽，寒泉，食。

象曰：寒泉之食，中正也。

按：井既去尽污泥，四壁又加修整，故有利于井底之寒泉（就是我们前面所讲的伏泉）涌出，水洁而味正，故称中正。这也是我们认为井卦为“水上有水”而非“木上有水”的根据。

△上六，井收，勿幕有孚，元吉。

象曰：元吉在上，大成也。

王弼注：处井上极，水已出井，井功大成，在此爻矣，故曰井收也。群下仰之以济，渊泉由之以通者也。幕犹覆也。不擅其有，不私其利，则物归之，往无穷矣。故曰：“勿幕有孚元

吉也”。

四十九、革卦



离下兑上，革卦。

《马王堆易》作勒，《归藏》作革。

△革。已日乃孚。元吉利贞，悔亡。

彖曰：革，水火相息，二女同居，其志不相得，曰革。已日乃孚，革而信之。文明以说，大亨以正。革而当，其悔乃亡。天地革而四时成。汤武革命，顺乎天而应乎人。革之时大矣哉。

按：朱骏声《说文通训定声》云：“已、吕也。四月阳气已出，阴气已藏，万物见成文章，故已为蛇，象形。按，已，似也。象子在包中形，包字从之。孺子为儿……未生在腹为已。引申……已者，止也，吕者用也。”

故知已日者万物的孚甲已成之时。“革”为变革之意，言孚甲莢裂至时而变，故曰革而信之。万物繁衍，文明彰显大悦，故元享贞，悔亡。水火相息，指刚柔之矛盾停止，如二女同居，男女之相感而化不存，其志实不相得。曰革，指非进行改革不可。变革既当，其悔自亡。天地由于变改而四时成，顺天应人，变革必因时而动。

象曰：泽中有火，革。君子以治历明时。

崔憬注：火就燥，泽资湿，二物不相得，终宜易之。故曰泽中有火，革也。

按：“制历明时”，指制定历书，使人民明四时的交递；万物生壮收获之时，随天地之变，而从事生产。

△初九，巩用黄牛之革。

象曰：巩用黄牛，不可以有为也。

正义注：巩，固也。黄，中也。牛革，牛皮也。革之为义，变革之名。而名皮为革者，以禽兽之皮，皆可从革，故

以喻焉。皮虽从革之物，然牛坚韧难变。初九在革之始，革道未成。守夫常中，未能应变。施之于事，有似用牛皮以自固，未能造次以从，变者也……既坚忍自固，可以守常，不可以有为也。

按：此爻之义，用之于今天的改革事业，也同样如此。那些用黄牛皮以自固的人，可以休矣。

△六二，已日乃革之，征吉无咎。

象曰：已日革之，行有嘉也。

按：就卦象言，六二往就九五，皆得位得正，所往吉而无咎。就事理言，孚甲应时而生变化，顺乎自然发生发展之理，故谓“行有嘉也。”

△九三，征凶贞厉，革言三就，有孚。

象曰：革言三就，又何之矣。

龚幼文注：九三以过刚之才，躁动以往则凶。处当革之时，贞固自守，则厉。惟于改革之言，详审三就，则既无躁动之凶，又无固守之厉。得其时宜，所以可革也。

虞翻注：四动成，既济定，故又何之矣。

按：改革之言论，必须三审而后就之。《广雅释诂二》“就，因也”。经过再审定，则因之而行。“就”，古人多释作“成”。

△九四，悔亡，有孚改命，吉。

象曰：改命之吉，信志也。

程颐注：离下体而进上体，革之时也；居水火之际，革之势也；得近君位，革之任也；下无系应，革之志也，以九居四，刚柔相际，革之用也。……改命，改为也，谓革之也。既事当而弊革，行之以诚。上信而下顺，改命而吉，以上下信其志也。诚既至则上下信矣。革之道以上下之信为本，不孚则不信。

按：改革以上下之信为本，这是千古改革名言。

△九五，大人虎变，未占有孚。

象曰：大人虎变，其文炳也。

王弼注：未占而孚，合时心也。

正义注：九五居中处尊，以大人之德，为革之主。损益前王，创制立法，有文章之美，焕然可观，有似虎变，其文彪炳，不劳占决，信德自著。

上六，君子豹变，小人革面，征凶，居贞吉。

象曰：君子豹变，其文蔚也。小人革面，顺以从君也。

陆公纪注：兑之阳爻称虎，阴爻称豹。豹虎类而小者也。

钱竹汀注：斐，即蔚之异文。

郑康成注：面犹乡（向）也。使民之心，晓然而正向王，正所谓小人革顺以从居也。不然，小人但改其颜面容色，而心犹未改，岂得遂谓之顺从乎？

按：面作向，是。照今天的讲法，是使人民通晓改革的道理，然后心朝一处想。力朝一处使。方向正，才能得此。

革卦所言，是一篇变革的好论文。所言“三审其言而因之以行”的听取群众意见，“巩用黄牛之革”以批“保守派”，“上下信”和“方向一致”等基本准则，都对今天的改革有现实指导意义，千万不要以老古董视之。

五十、鼎卦



巽下离上，鼎卦。

《马王堆易》《归藏》均同。

△ 鼎。元吉、亨。

象曰：鼎，象也。以木巽火，亨（烹）饪也。圣人亨以享上帝，而大亨以养圣贤。巽而耳目聪明。柔进而上行，得中而应乎刚，是以元亨。

按：鼎：古文以贞为鼎，籀文以鼎为贞。京房云：贞，鼎省声。《易卦》“巽木于下者为鼎。象析木以炊也。”

鼎，古为食器，下析木燃烧，以煮熟食物，所谓“染指于鼎”，是从鼎中取食不成，而染指以示尝味。

王弼注：革去故而鼎取新。……亨饪，鼎之用也。亨者，鼎之所为也。……圣人用之，乃上以享上帝，而下以大亨养圣贤也。圣贤获养，则已不为而成矣。故巽而耳目聪明也。柔谓五也。

按：六五得中，以柔上应于刚，是以元亨。

象曰：木上有火，鼎，君子以正位凝命。

正义注：木上有火，即是以木巽火，有享饪之象，所以为鼎也。

程颐注：鼎者，法象之器，其形端正，其体安重。取其端重之象，则以正其位，谓正其所居之位。取其安重之象，则凝其命令，安重其命令也。凝，聚止之义，谓安重也。

△初六，鼎颠趾，利出否。得妾以其子。无咎。

象曰：鼎颠趾，未悖也。利出否，以从贵也。

正义注：利出否者，鼎之倒趾。失其所利。鼎覆而不失其利，在于泻出否秽之物也。得妾以其子无咎者，妾者侧媵，非正室也。施之于人……妾……若有贤子，则母以子贵。

闻一多注：案否疑为陪。陪从音声。否音古为一字，故否可通陪。……《左传·昭公五年》“飧有陪鼎”。杜注曰：“陪，加也”。案《诗·荡》：“以无陪无卿”。《传》“无陪贰也”。疏曰“陪贰谓副贰。”陪鼎者“为正鼎之副贰者也。”鼎颠趾，利出陪，谓正鼎折毁，则当出陪鼎以代之。下文曰“得妾以其子”者，妾为妻之副贰，妾之于妻，犹陪鼎之于正鼎。故出陪鼎为得妾之象。妻无出，得妾而有子，可以代妻。犹正鼎无足而有陪鼎，则出陪以代正鼎也。

按：闻注于理甚当。关于否读为陪的问题，查“否”，《唐韵》读方九切又叶府眉切，读“卑”，又叶方矩切，读甫，相近剖音。音，《集韵》读普后切，音剖。陪字从音得声，故其义可

以通假。闻一多谓否可读为陪，不为无据。

△九二，鼎有实，我仇有疾，不安能即，吉。

象曰：鼎有实，慎所之也。我仇有疾，终无尤也。

郑康成注：怨耦曰仇。

王弼注：以阳之质，处鼎之初，有实者也。有实之物，不可复加，益之则溢，反伤其实，我仇谓五也。困于乘刚之疾，不能就我，则我不溢，得全其吉也。

△九三，鼎耳革，其行塞，雉膏不食。方雨亏悔终吉。

象曰：鼎而革，失其义也。

按：鼎有双耳，中加横木，可以抬鼎而移动。今双耳既坏，则鼎不能移动，美味无从得食。所谓失其义，指鼎不能烹美，失其作为鼎的意义和作用。

王弼注：“方雨亏悔”云：雨者，阴阳交和不偏亢者也。虽体阳爻而纯属阴卦。若不全任刚亢，务在和通，方雨则悔亏，终则吉也。

按：方雨则阴阳渐和，故亏悔（悔渐减少）。雨终则阴阳已和，故吉。

△九四，鼎折足，覆公餗，其形渥。凶。

象曰：覆公餗，信如何也。

李鼎祚注：餗者雉膏之属。

《解故》注：“汉易皆读如刑剕。古刑与形通，渥与屋、剕亦通也”。

颜师古注：剕者厚刑，谓重诛也。音握。服（服虔）言（诛于）屋下，失其义矣。

九家易注：渥为厚大，言罪重也。既覆公餗，信有大罪。刑罚当加，无可如何也。

△六五，鼎黄耳，金铉，利贞。

象曰：鼎耳，中以为实也。

《说文》注：铉，所以举鼎也。（音关，又音玄典反）

按：鼎，两耳为黄色，铉以其为举鼎着力之处，称金铉，强调它为金属，性能任重，故利用而固，鼎中充满食物，故为实。

△上九，鼎玉铉，大吉，无不利。

象曰：玉铉在上，刚柔节也。

按：玉柔，铉刚。九二与六五相应之象。上九本为亢阳，以乘六五之上，得柔以相扶，所以没有刚折的危险，刚有柔助，故大吉，无不利。

五十一、震卦



震下震上。震卦。

《马王堆易》作辰，《归藏》作釐。（饶宗颐先生谓“辰”宜读为脉。李过释釐为理）震为八纯卦之一。伏羲八卦方位图，震在东北。文王八卦方位，震在东。为雷。

△震亨。震来虩虩，笑言哑哑。震惊百里，不丧匕鬯。

象曰：震亨。震来虩虩，恐致福也。笑言哑哑，后有则也。震惊百里，惊远而惧迩也。出可以守宗庙社稷，以为祭主也。

正义注：震，动也。此象雷之卦。天之威动，故以震为名。震既威动，莫不惊惧。惊惧以威，则皆整齐。由惧而获通，所以震有亨德，故曰：震亨也。

按：虩虩，恐惧。哑哑，笑声。受雷声震动，先恐惧而后有说有笑。意思是人受到警戒后，言行有则，因恐惧而生福。雷声闻于百里，使远方惊而近方惧，故能保护其国家宗庙，连鬯酒与棘七（皆为祭祀用）都不会丧失，可以为祭主。

象曰：洊雷震。君子以恐惧修省。

按：洊，音尊，至也。《子夏传》作荐。京房作臻。又作重。意为雷声大作，君子以恐惧而反省修身。

△初九，震来虩虩，后笑言哑哑，吉。

象曰：震来虩虩，恐致福也。

按：惊恐惕惧，而后致福。（注见前）

△六二，震来厉，亿丧贝。跻于九陵，勿逐七日得。

象曰：震来历，乘刚也。

惠半农注：《书》曰：勿敢越逐。祇复之。越逐者，在国越乡，在军越伍。越伍有常刑。越乡入圉土。故丧马丧蒯，皆曰勿逐，时王之制（当时国君的制度）也。凡遗物占此爻不必追逐，旬日内自得。其义则二五皆乘刚。五无丧而二不能无丧。丧而复得者，二五皆在中也。

按：亿，为噫，叹惜之辞。贝为古代货币。得贝者，逃上高山，不必追逐，七天会复得。乘刚指二五，均在阳爻之上。

△六三，震苏苏，震行无眚。

象曰：震苏苏，位不当也。

按：苏苏，如同索索，恐惧发颤。以六三位不乘刚，所谓雷震威而不猛。所以雷霆虽行，然而，没有产生什么灾害。这是因六三不得位。

△九四，震遂泥。

象曰：震遂泥，未光也。

按：遂可通坠。现代易学家有人认为此雷震山崩之象，或为地震。“未光”，谓地震时日暗无光。

△六五，震往来厉，意，无丧有事。

象曰：震往来厉，危行也。其事在中，大无丧也。

王弼注：往则无应，来则乘刚。恐而往来，不免于危。

按：雷震闪电，往来不停，使行人感到危险。事故发生在雷鸣电闪之中，虽大而无丧亡。意，与噫同，为幸免的语气词。

△上六，震索索，视矍矍，征凶。震不于其躬，于其邻，无咎。婚媾有言。

象曰：震索索，中未得也。虽凶无咎，畏邻戒也。

郑康成注：索索犹蹢躅，足不正也；矍矍，目不正。

王弼注：已处动极，而复征焉，凶其宜也。

按：“于其邻”句，承前省去一震字。雷震不在本身，而在邻家，故于已无咎。一平安，一惊疑，故婚媾之事，未免有闲言碎语。“中未得也”，指上六。其邻，指六五。上六乘六五之上，二阴爻本不相应，又遇六五得位，故有戒备之心。

五十二、艮卦



艮下艮上，艮卦。

《马王堆易》作根，《归藏》作狠。

郑康成注：艮之言狠也。

《说文》：很，不敢从也。

艮为八纯卦之一。文王八卦方位在东北。伏羲八卦方位在西北。《连山》以纯艮为首卦。

△艮其背，不获其身。行其庭，不见其人，无咎。

彖曰：艮，止也。时止则止，时行则行。动静不失其时，其道光明。艮其止，止其所也。上下敌应，不相与也。是以不获其身，行其庭不见其人，无咎也。

《杂卦》：震，起也。艮，止也。（尚秉和认为震艮两卦，乃言正反之意）

尚秉和注：艮其背，静也；三至五震。故又曰行其庭。行其庭，动也。乃因无应与，静则不获身上手足之用，动则不见庭除应与之入。无动作交际，故亦无咎也。

郑康成注：艮为山，山对峙，各于其所，无相顺之时。

尚秉和注：六爻无应予，故曰敌应。阴阳相遇为朋为类。若阳遇阳；阴遇阴，则皆为敌。同人九三云，敌刚，比应皆阳，故曰敌刚。以阳遇阳为敌。中孚六三云：得敌。子夏传云，四与三为敌，而不释其义。荀爽解之曰，三四俱阴，故称敌也。

以阴遇阴为敌，此实易义之根本。

按：彖辞所谓止与行，即静与动两个方面。中国古代哲学家的观点，动静都密切的联系着时间，但时间并不能决定动静。动静只能与时间同步，时止则静，时行则动，失其时则无以见动静，依其时则其道光明。

象曰：兼山，艮。君子，以思不出其位。

按：兼山即连山。思不出其位，为“止其所”一语的解释。它并非单纯的“不在其位，不谋其政”的意思，而包含着人的生活，地位，环境对一个人的约束性。

△初六：艮其趾，无咎。利永贞。

象曰：艮其趾，未失正也。

吴草庐注：初，当下体之下，象趾。趾，能行者也。六二阴画能静止于下而不行，故曰艮其趾。

正义注：行则有咎，止则不失其正。

△六二，艮其腓，不拯其随，其心不快。

象曰：不拯其随，未退听也。

虞翻注：巽长为股，艮小为腓。拯，取也。随谓下二阴。艮为止，震为动。故不拯其随。坎为心，故其心不快。

按：“未退听”或为“未为听”。

△九三，艮其限，列（裂）其夤，厉熏心。

象曰：艮其限，危薰心也。

马融注：夤，夹脊肉也。限要（腰）也。

尚秉和注：艮为火，互坎为心，故厉熏心。……虞翻以艮为闾。读熏为闾，谓古闾作熏字。并云马言熏灼其心。未闻易道以坎水熏灼人者。岂知艮为火，马氏所诂，正与易合。至荀氏以熏为黜，读作动。来知德又云以三十年之功，始悟熏字之由于伏离。由斯证一象之失传，可使名家易人人异同，真可叹也。艮火坎肉象，皆详《焦氏易林》。

按：“坎肉象”。脊为中间之骨、脊肉分裂于骨之内侧，为坎卦之象。艮为火，以重艮有两阳夹阴，为伏离之象。熏以火而起，见其烟熏，而不见火，故称伏离。

艮其腰，以烟熏心而危。

△六四，艮其身，无咎。

象曰：艮其身，止诸躬也。

按：人体的腰以上称为身（今所谓上身）。六四在上卦之下，又得其位，故无咎。躬，也是身，静止于自身，乃释无咎之义。

△六五，艮其辅，言有序，悔亡。

象曰：艮其辅，以中正也。

《说文》“辅”，人颊车也。在颊之上，与牙车相对。

按：静止人的双颊，言语不紊乱。俗谓“言多必失”之病可免，而得六五居中之应。

△上九，敦艮，吉。

象曰：敦艮之吉，以厚终也。

按：《老子》“敦兮其若朴。”注：“质厚也。”艮为山，厚实之象，所以敦艮之吉，以厚终也。于山为积土之厚；于人，为言行厚道。

五十三、渐卦



艮下巽上，渐卦。

《马王堆易》《归藏》皆同，

△渐，女归吉。利贞。

象曰：渐之进也，女归吉也。进得位，往有功也。进以正，可以正邦也。其位，刚得中也。止而巽，动不穷也。

按：《诗经·桃夭》“之子于归，宜其室家”。古代女子嫁到夫家，叫归。谓女归男以成家。下卦六二阴爻渐进而归于九五，

女归男之象。二五皆居中得正，故归吉，男女婚姻，利正而固，归所以吉在此。

渐进，徐进。六二进而得与九五相应，为得位而有功。婚姻得正，则家齐。家齐然后国正，九五有至尊之位。居刚而中，邦国得治有赖。艮止而顺，与巽风相配，其动无穷。

象曰：山上有木，渐。君子以居贤德善俗。

按：巽为木，艮为山，巽上艮下，故曰山上有木。山上之木渐蓄而成。君子观渐卦，应居蓄其身于贤德，而改善世人风俗。

△初六，鸿渐于干，小子厉有言，无咎。

象曰：小子之厉，义无咎也。

鸿，大雁。干，河岸。（《诗经·伐檀》：置之河之干兮。干即岸）

王弼注：六爻皆以进而履之为义焉。始进而位乎穷下，又无其应。若履于干，危，不可以安也。始进而未得其位，则困于小子，穷于谤言。故曰小子厉直言也。困于小子之言，未伤君子之义，故曰无咎也。

闻一多注、言，皆读为愆。……《易》凡言“有言”，读为有愆。

△六二，鸿渐于磐，饮食衎衎，吉。

象曰：饮食衎衎，不素饱也。

按：磐，指磐石，石大而平稳，故有“安如磐石”之谚。六二进而得位居正，获得禄位，故酒食甚多，吉。不素饱，即《诗经》“不素餐”之意。

△九三，鸿渐于陆，夫征不复，妇孕不育，凶，利御寇。

象曰：夫征不复，离群丑也。妇孕不育，失其道也。利用御寇，顺相保也。

马融注：山上高平曰陆。

按：此爻实言战争之害。夫出征而不归，妻子有孕而不能

抚育，都是凶象。唯有利于抵御外来侵犯。其中“夫征不复，离群丑也”“妇孕不育，失其道也”。两句，旧注多纷歧。我们认为：夫征不复，以其被群丑（指敌人）所俘。“离”可通“罹”。如鸟之飞罹于网。并非因其离开了群众。又“妇孕不育”，有人说这是出征者之妻“乐于邪配”的缘故，怀了孕不能生下来。似应解释为，由于丈夫出征，家中生活艰难，妻有子不能抚育。如解为与人野合，则只能说丑，而不便说凶。

△六四，鸿渐于木，或得其桷，无咎。顺以巽也。

象曰：或得其桷，顺以巽也。

虞翻注：巽为木，桷，椽也。方者谓之桷。

王弼注：鸟而之木，得其宜也。或得其桷，遇安栖也。虽乘于刚，志相得也。

△九五，鸿渐于陵，妇三岁不孕，终莫之胜，吉。

象曰：终莫之胜、吉，得所愿也。

陆绩注：陵陆俱是高处，然陵卑于陆也。

王弼注：陵，次陆（次于陆的高）者也。进得中位，而隔乎三、四，不得与其（六二）应合，故妇三岁不孕也。按：六二与九五终将会合，且各得位得正，故人无有能胜之者。

△上九，鸿渐于陆，其羽可用为仪，吉。

象曰：其羽可用为仪，吉。不可乱也。

虞翻注：谓三变受（九三，变为受上九之权），成既济。

干宝注：处渐高位，断渐之进。顺艮之言，谨巽之全，履坎之通，据离之耀。妇德既终，母教又明，有德而可受，有仪而可象。故曰其羽可以为仪，不可乱也。

五十四、归妹卦



兑下震上，归妹卦。

《马王堆易》《归藏》均同。

△归妹，征凶，无攸利。

彖曰：归妹，天地之大义也。天地不交而万物不兴，归妹，人之终始也。说以动，所归妹也。征凶，位不当也。无攸利，柔乘刚也。

虞翻注：归，嫁也。兑为妹（文王八卦，兑为少女），泰三之四，坎月离日，俱归妹之象。阴阳之仪配日月，则天地交而万物通。故嫁娶也。

按：《释名》：“妹，昧也。犹日始入，历时少，尚昧也。”此言黄昏之时。古人成婚，必在黄昏之时，故称为“昏礼”。成婚宜于黄昏时进行，而出征宜于早发，夜出征易遭伏击，故征凶，无所利。

男女成亲为天地之大义。天地不交合，则无万物之兴旺，男女不结合，则人无新陈之代递，故为大义。兑为悦，男女相悦而动，所以女以嫁往于男。征凶，“正义”以为，此卦一二三四五皆不当位之故。我们认为“位不当”，即时之不当，理由见上述。兑、震，皆柔乘于刚，故无所利。

象曰：泽上有雷，归妹。君子以永终知敝。

按：兑为泽，震为雷。兑下震上，为泽上有雷之象。干宝以为“雷薄（迫）于泽，八月九月将藏之时也”。节至秋收，归妹之时。又“永”字从空间讲，为长（长短）之长，从时间讲，为“久”，（久暂之久），甲骨文冬即终。郭沫若读“冬日雨为终日雨。”可证。君子以冬日常至，故知生有卒时，新有敝时，春有冬时，无永久不变之理。此处也很可能是为古代男子多妻的喜新厌旧行为作辩解。

△初九，归妹以娣，跛能履，征吉。

象曰：归妹以娣，以恒也。跛能履，吉相承也。

尚秉和注：按初无应，二阳为阻，不能前进，有凶无吉。兹曰“吉相承”，谓二升、五下卦成震（归妹卦六二上升成九五，

九五下降为六二，则二与五，各得居中得正），谓下卦成为震卦。初九面临重阴（成为震卦之后，则二、三为重阴），相随而吉。阴相承者谓二升五吉，初承其后仍吉也。虞翻求其义不得，强命初爻变阴承阳为说。夫初当位，胡能使变，经义之不明，此等曲说乱之也。以恒，盖谓女嫁随姪娣，乃娶妇之常道。……二升五，下卦成震，震为足，故曰跛能履，征吉也。

按：《公羊春秋传》：“诸侯一聘九女。嫁者……谓嫡（正妻）。嫡及两媵（妾）六姪娣共九女。”古代称之为常道，今则为荒谬。尚氏之注较他家为优。

△九二，眇能视，利幽人之贞。

象曰：利幽人之贞，未变常也。

正义注：九二虽失其位不废（不废其尊贵称号），居内处中，以言归妹虽非正位，不失交合之道。犹如眇目之人，视虽不正，不废能视耳。

按：“未变常，”说未改变妇女从夫的常道。

△六三，归妹以须，反归以娣。

象曰：归妹以须，未当也。

按：嫁往的女妹本是才女（郑康成谓“须”，为有才智之称，天文有须女，屈原之姊名女须），结果嫁往的却是女弟。所以才女不得嫁，是不当的事。

九四，归妹愆期，迟归有时。

象曰：愆期之志，有待而行也。

马融注：愆，过也。

陆绩注：迟，待也。

按：此爻系承上爻而言。六三，才女未能成嫁，反为从娣之所代替。故归妹过期不往嫁，有待其时而往。

△六五，帝乙归妹，其君之袂，不如其娣之袂良。月望几吉。

象曰：帝乙归妹，不如其娣之袂良也。其位在中，以贵行也。

按：此爻又承六三九四两爻而言。六三才女未能归男家，反为其女娣取代其位。九四，归妹虽愆期，但终究嫁往。嫁给君主，君主送给自己的袖袂，竟不如他送给其女弟的好，暗指丈夫爱娣胜似爱己。“月几望，吉”。望，不作朔望解，几为其，说归妹盼望本身境遇有所变吉，如月之望圆，以六二居中，身份较女弟为贵。受宠虽不如女弟，然可以因其贵位而行。

△上六，女承筐无实，士刲羊无血，无攸利。

象曰：上六无实，承虚筐也。

尚秉和注：下兑为女，震为筐。女在下，筐在上，故曰女承筐。乃上不应三，故无实（实物之实），震虚，亦无实也。震为士，兑为羊，为斧，为毁折。故曰士刲羊。乃三不应上，故无血。坎为血，三体离，坎伏，故无血。……巽为利，巽伏上下失应，故无攸利。象明言震虚，故知虞氏非（指虞翻不明“震有虚义”，为错）。

五十五、丰卦



离下震上，丰卦。

《马王堆易》作丰，《归藏》作丰。

△丰亨。王假之。勿忧，宜日中。

象曰：丰，大也。明以动，故丰。王假之，尚大也。勿忧，宜日中，宜照天下也。日中则昃（昃），月盈则食（亏蚀）。天地盈虚，与时消息，而况于人乎，况于鬼神乎。

按：假，通遐，通暇。予福，受福，皆可称“假”。虞翻等释“假”为至，似非。此句可译作：物产丰盛，大亨。大人赐予人民以福。大家不必过忧。王降福当如太阳在天空正中，能普照天下。“宜”字，《尔雅·释诂》“宜犹当也。”意思是说王降福，崇尚其大者而言。光明普照，则万物以动，故丰。但太阳升至正中高空时，即将向西倾斜（按：据甲骨文家陈梦家先

生云“卜辞‘中日至昃’，‘昃至郭兮’，‘郭兮至昏’，则‘昃在正午以后，郭兮以前’，……是即日侧。”故知日昃为下午二时，郭兮为下午四时，昏为下午六时。月亮圆时，即将出现亏损。时间的消息生灭，也是如此。何况于人，何况于鬼神，更不能例外而没有盈虚变化之时。

象曰：雷电皆至，丰。君子以折狱致刑。

正义注，雷者，天之威动；电者，天之光耀。雷电俱至，则威明备，足以为丰（形成丰茂）也。……君子应法象天威，而用刑罚亦当文明以动。折狱，决也。断决狱讼，须得虚实之情；致用刑罚，必得轻重之中。若动而不明，则淫滥必生。

△初九，遇其配主，虽旬无咎。往有尚。

象曰：虽旬无咎，过旬灾也。

按：配主，似指殷人宗庙中配享之主（即先王之偶以配享者）。“旬”，殷人以每月为三旬，以每旬为十日。每旬问卜吉凶必在本旬之前一二日内进行，此为殷人常例。在旬日之内贞问，无咎，而且所往有循向。过旬不问，则必有灾，以所尚不明之故。

△六二，丰其蔀，日中见斗。往得疑疾。有孚发若，吉。

象曰：有孚发若，信以发志也。

按：“蔀”，蔽也。《左传·宣公六年》注：“蔀者，覆（障）之物也。”爻辞如同说万物之丰，足以蔽障天日。“日中见斗”之“斗”，旧注皆释北斗。似误。《释名·释床帐》云：“小帐，斗形如覆也。”可见此句原为“蔀覆障物”的进一步解释，意思是说如同一顶小帐，覆盖在床上，正如虞翻所谓“日蔽云中”之象。上有蔽障，人目见难明，往前易生疑疾。

“有孚发若”之孚为孚甲，前已介绍。“发”，我们认为当作萌发而出解，“若”字，《尔雅·释诂》：“若，善也”。《释言》：

“若顺也。”王国维先生云：“若，顺也。古若，诺一字。”郭沫若同。《楚辞·天问》：“何献蒸肉之膏，而后帝不若。”不若，即不

顺。故“有孚发若”，即孚甲破莢而出很顺利迅速之义。象词“信以发志也”是补充说明，兼借之以明人事。孚从中发如人志之从中心而生，信有诚意，“信以发志”，如言诚以发展其志，如孚甲之发。有信及诚，则足破除其所见不明之疑。故吉。

△九三，丰其沛，日中见沫，折其右肱，无咎。

象曰：丰其沛，不可大事也；折其右肱，终不可用也。

按：《公羊·僖公四年》：“大陷于沛泽之中”。注，“草棘曰沛”。沛泽，指水草杂生之地。草木既丰，低洼之草泽，日中阳光暗蔽。“九家易”以为：大暗谓之沛。《易略例》：“小闇谓之沛”。总之为阴暗之象。入其中，右肱折断。以阳光不足，故不能举大事；右肱既折，故不可大用。王弼注云：施明，则见沫而已。施用则折其右肱，故可自守而已，未足用也”。即以阐明此意。

△九四，丰其蔀，日中见斗，遇其夷主。吉。

象曰：丰其蔀，位不当也。日中见斗，幽不明也。

按：“蔀”与“斗”，已见上注。初九遇内卦六二为配主，九四见外卦六五为夷主。九四不得其位，有光明而不能照耀，故曰幽不明也。初九与九四皆为阳爻，居相应之地，故九四虽遇夷主，然以阳遇阴，故吉。

△六五，来章有庆誉，吉。

象曰：六五之吉，有庆也。

按：“来章”应依尚秉和注，谓九四上应于六五，阴阳配合，则文明彰显而有庆誉，故吉。

△上六，丰其屋，蔀其家。闾其户，阒其无人。三岁不覿，凶。

象曰：丰其屋，天际祥也。闾其户，阒无其人，自藏也。

按：《礼记·月令》“孟冬”之月云：“天地不通，闭塞而成冬。命百官谨盖藏。”“仲冬”之月云：“审门闾，谨房屋，必重闭。”可知中国古代非常重视冬藏。丰其屋，就是加厚屋上之茅，谨

盖藏，蔽其家，就是谨房屋，必重闭。以盖藏自己。由于盖藏深密，故从外内窥，寂静而不见人。如同虫类一样，自己把自己藏起来了。冬藏，按理春必外出。如长期见不到人，凶。三岁之三，不必死看，三为约数，言其时间较久人不出户，凶而已。

五十六、旅卦



艮下离上、旅卦。

《马王堆易》、《归藏》同。

△旅，小亨。旅贞吉。

彖曰：旅小亨。柔得中乎外，而顺乎刚；止而丽乎明，是以小亨旅贞吉也。旅之时义大矣哉。

正义注：旅者，客寄之名，羁旅之称。失其本居而寄他方，谓之为旅。既为羁旅，苟求仅存，虽得自通，非甚光大。故旅之为义，小亨而矣。

王肃注：旅，军旅也。

按：究竟是军旅还是商旅？细察全卦内容似系叙述殷代王亥放牧牛羊于易（狄）的故事。放牧在当时是养畜业的一大进步。随水草所在，旅行各处。既非军队的出征，又非生意往来。

彖辞中“柔得中乎外而顺乎刚”有两个“乎”字。后一乎字作“于”字解，顺乎刚，即柔顺从于刚。前一乎字，各家未释。如依前同作“于”字解，则原句为“柔得中于外而顺于刚”，则“得中于外”不知其义，蜀于注云：“否三升五，柔得中于外，上顺于刚。九五降三，降不失正。止而丽乎明，所以丽贞吉也。”意为旅卦本为否卦。九三上升至六五地位，六五下降至九三地位，则成下坤上乾 ䷁ 的否卦。似乎很有理，其实未必尽然。旅卦六二六五均得中，何况六二既得中又得位，为什么只有六五为柔而得中呢？如果“柔得中于外”，是指得中于外卦而言，则

上顺于刚，应为上顺于上九。六五既上于上九，如何又同时下降与九三易位呢？所以这种变化太复杂，从“易唯简易”言，似乎不相协调，可见前一“乎”字当有另外含义。

我们认为前一乎字。据甲骨文，乎字可作呼字解，杨树达以为：“乎犹令也，命也”（见杨著《卜辞求义》）。《殷虚书契前编》载：“登（征）人三千乎伐袞。”郭沫若云：“乎字读为呼”可证。即“征兵三千人令讨代袞邦”之意。

所以旅卦前一“乎”字应作为“呼”。六五以柔得中而不得位，外有重刚，故居中以呼助于外援，以依从于刚。上卦为离。离，明也。故曰“止而丽乎明。”是以“小亨旅贞吉也。”

象曰：山上有火，旅。君子以明慎用刑而不留狱。

按：艮为山，离为火。艮下离上，故曰山上有火。山上有火，其势不久，为旅行之象。君子必须如火之明以谨慎用刑，不使人民无辜而长留狱中。取象山上之火，明照而不滞留。

△初六，旅琐琐，斯其所取灾。

象曰：旅琐琐，志穷灾也。

正义注，琐琐者，细小卑贱之貌也。初六当旅之时，最处下极。寄旅不得所安，而为斯卑贱劳役……故致此灾。

按：孔颖达注较他家为是。

△六二，旅即次，怀其资，得童仆贞。

象曰：得童仆贞，终无尤也。

王弼注：次者可以安行之地也。

按：《左传·庄公三年》“冬，公次于滑”。注云：“凡师，一宿为舍，再宿为信，过信为次”。故“次”为旅客寄寓之所。“怀其资”，指旅人携带资财（孟喜《志林》谓资作斋。“斋戒入庙而受斧”。指军旅而言。斧为“黄钺斧”。行军必备），得童仆而行为端正。故结果没有什么不好。

△九三，旅焚其次，丧其童仆，贞厉。

象曰：旅焚其次，亦以伤矣。以旅与下，其义丧矣。

按：旅寄之所，被火焚毁，连童仆也丧失了。为凶厉之卦。旅舍被焚，已经可伤。旅途中而与下（六二）相得，主仆之义也丧失殆尽。

△九四，旅于处，得其资斧，我心不快。

象曰：旅于处，未处位也。得其资斧，心未快也。

按：“旅于处。”如同说随行所至而处（以旅次已焚），虽得其资斧，而心实不快，以不得位的缘故。（九四不得位）

△六五，射雉一矢亡。终以誉命。

象曰：终以誉命，上逮也。

王弼注：射雉以一矢而复亡之。明虽有雉，终不可得矣。寄旅而进，虽处于文明之中，居于贵位，此位终不可有也。以其能知祸福之萌，不安其处，以乘其下，而上承于上，故终以誉而见命也。

按：王注间有未妥之处。旅人射雉（今谓野鸡），目的在获得雉。今雉带箭飞去，则不仅未得雉反而带来了损失。连猎禽兽的箭也丢了。以此比喻求利者反有所失。“终以誉命，上逮也”。虞翻以为“六二上及六五”。我们以为是“六五上及于九六”，阴阳相应，故称“上逮命也。”

△上九，鸟焚其巢，旅人先笑后号咷。丧牛于易，凶。

象曰：以旅在上，其义焚也。丧牛于易，终莫之闻也。

按：此明指王亥放牧于狄（易），先行淫乱，故笑。后为易王所杀，并没收其牛，故后号咷大哭。

从旅卦言，上九居最高之地，上卦为离。离为火。上九居高而不思自谨其行，宜为自焚其身之兆。以王亥为殷人先王，以不检点行为，招杀身丧牛之祸，为终古未闻之事。

五十七、巽卦



巽下巽上，巽卦。

《马王堆易》作巽，《归藏》作巽。巽为八纯卦之一。为风为木。文王八卦方位，巽为东南之卦，在伏羲八卦中则巽为西南。

△巽，小亨。利有攸往，利见大人。

彖曰：重巽以申命，刚巽乎中正而志行。柔皆顺乎刚。是以小亨，利有攸往，利见大人。

王弼注：全以巽为德，是以小亨也。上下皆巽，不违其令，命乃可行也。故申命行事，上下不可以不巽也。

按：巽为逊顺。初六与四六，皆顺以从阳，故利有攸往，利见大人。上下皆巽，故为重巽。巽为风。以喻古代王命之颁行天下，如风之疾，也如风之无所不至。卦有逊顺之性，而九二九五皆以刚居中（九五得正），刚与巽合，其志可行。可得小亨。

象曰：随风巽，君子以申命行事。

（注见上）

△初六，进退利武人之贞。

象曰：进退，志疑也。利武人之贞，志治也。

程颐注：六以阴柔居卑，巽而不中。处穷而乘刚，过于卑巽者也。阴柔之人，过于卑巽，则志意恐，畏而不安，或进或退，不知所存……若能用武人刚中之志，则为宜也。……进退不知所安者，其志疑惧也。利用武人之刚贞以立其志，则其志治也。治谓修立（修身立朝）也。

△九二，巽在牀下，用史巫纷若，吉无咎。

象曰：纷若之吉，得中也。

正义注：史谓祝史，巫谓巫覡，并是接事鬼神之人也。纷若者，盛多之貌。得中者，用卑巽神祇，是行得其中，故能致纷若之吉。

按：此句除“纷若吉”、“吉无咎”两种断法之外，还有第三种断读为：“用史巫纷，若吉无咎。”

纷，为史巫之名，“若”为顺或善之意，即问卜是否顺利。吉

无咎为断辞。甲骨文卜辞中写上主卜者姓名的例证最为常见，单独用“若”字以表示，顺与不顺，卜辞中也有出现，故可备一说。

△九三，频巽吝。

象曰：频巽之吝，志穷也。

正义注：频者，频蹙忧戚之容也。频蹙而巽，鄙吝之道，故曰频巽吝。志意穷屈，所以为吝也。

△六四，悔亡。田获三品。

象获三品，有功也。

按：田即佃，打猎。古代帝王一岁三田（打三次猎。春、夏、秋、冬四季，只有夏不出猎，故曰三田）。三品，一曰乾豆，二曰宾客，三曰充君之庖。何邵公注《公羊春秋传·恒公四年春正月，公狩于郎》云：“一者，第一之杀也。自左膘射之，达于右髀，中心死疾，鲜絜。故乾而豆之，中荐于宗庙。二者，第二之杀也。自左膘射之，达于右脾，远心死难，故以为宾客。三者，第三之杀也。自左膘射之，达于右膂，中肠胃污泡死迟，故以充君之庖”。三品皆有用，故曰有功。

△九五，贞吉悔亡，无不利，无初有终。先庚三日，后庚三日，吉。

象曰：九五之吉，位正中也。

按：先庚三日，后庚三日，指卜问下十日的吉凶而言。庚之先三日为丁，后三日为癸。古人行事之日，多用辛和丁癸。

“无初有终”，指殷人以问卜之日为旬的第一日，以后依次下推。初日决定于卜日，故无初日之固定。但卜日一经确定，依次进行，是必有终。终日本由初日明确而定。先甲，后甲，先庚，后庚，都指行事之吉日而言（本条请参阅本书蠱卦）吉日既定，则无不利。从卦象言，九五居中得正，也是大吉。

△上九，巽在牀下，丧其资斧，贞凶。

象曰：巽在牀下，上穷也。丧其资斧，正乎凶也。

虞翻注：阳穷上反下，故曰上穷也。

按：巽在牀下，则向上路穷。俗谚所谓：“牀底下放风筝，太高而不妙”。与此意相同。“正乎凶”，朱熹以为“必凶”。

五十八、兑卦



兑下兑上，兑卦。

《马王堆易》为夺，《归藏》为兑。为八纯卦之一。文王八卦方位，兑在西方。伏羲八卦兑在东南。为泽，为羊，为容，为悦。

△兑，亨，利，贞。

象曰：兑，说（悦）也。刚中而柔外，说以利贞。是以顺乎天而应乎人。说以先民，民忘其劳；说以犯难，民忘其死。说之大，民劝矣哉。

程颐注：兑，说也。说，致亨之道也。能说于物，物莫不说而与之，足以致亨。然为说之道，利于贞正。非道（非其道）求说，则为邪谄而有悔吝，故戒利贞也。兑之义说也。一阴居二阳之上，阴况于阳，为阳所说也。

按：天悦万物，万物繁茂。人际关系也同样如此。欢悦先于人民的劳动，则人民忘其疲；在人民冒死犯难之前，予以欢悦，则人民忘其死。所以“悦”之充分发挥它的大用，人民因之可以受到教育和鼓舞。

象曰：丽泽兑。君子以朋友讲习。

按：兑为口，又为悦。“说万物者，莫说乎泽”。兑上缺，为口之象，也为泽象。为口，故能以语言通悦于人；为泽，则有容储之量。君子取法于兑卦，进行以文会友，互益互助。

△初九，和兑吉。

象曰：和悦之吉，行未疑也。

按：兑卦初九，得季候之和，乃能冒出地上。故以和为贵。和悦于人事，则为彼此和悦相处，故吉，彼此和悦的基础，在于不疑。彼此之间，（无论男女，朋友），如心存疑忌，则和悦不能久存。

△九二，孚兑吉，悔亡。

孚兑之吉，信志也。

按：初九言“和为贵”，本爻则指和悦之所生。“孚兑吉”。孚为诚为信（见前释孚甲）。和悦生于诚则吉，悔亡。因为这和悦，是出自内心的信和志，故无悔。

△六三，来兑凶。

象曰：来兑之凶，位不当也。

按：由外来内曰来。此指六三以阴爻居于阳位，乘九二之刚。本身既不得位，又与九二之刚皆以非正而据其位（如六三之踞九三，九二之踞六二，皆非类相踞），故称来悦。来悦如同“取悦”，非出至诚，另有目的，所以凶。

△九四，商兑未宁，介疾有喜。

象曰：九四之喜，有庆也。

王弼注：商，商量，裁制之谓也。介，隔也。三为佞说，将近至尊，故四以刚德裁而隔之。匡内制外，是以未宁也。处于几近（几，似即畿，帝治所在），闲邪介疾，宜其有喜也。

惠半农注：凡阴称疾，阳称庆，易之例也。四介三、五之间，下比三故称疾；上承五，故称庆。《说文》“从内知外曰商”。四当外内之介，故称商。

△九五，孚于剥，有厉。

象曰：孚于剥，位正当也。

朱熹注：剥，谓阴能剥阳者也。九五阳刚中正，然当说之时，而居尊位，密近上六。上六阴柔为说之主。处说之极，能妄说以剥阳者也。故其占但戒以信于上六，则有危也。

按：“位正当”，指九五。其位正当阴剥。

△上六，引兑。

象曰：上六引兑，未光也。

按：《广雅·释言》：“胜引，胜友也。引，犹引进良友，所以进己也。”上六，以阴居外卦之极。乘二刚之上。九四、九五顺而上行，则上六有阴气尽而逝之危。故上六必须引进良友以为救援。以引而未得，故此爻不言吉凶。盖得则吉，不得则凶。

五十九、涣卦



坎下巽上，涣卦。

《马王堆易》为涣，《归藏》作涣。

△涣，亨。王假有庙，利涉大川，利贞。

彖曰：涣亨，刚来而不穷，柔得位乎外而上同。王假有庙，王乃在中也。利涉大川，乘木有功也。

正义注：涣之为义，小人遭难，离散奔进，而逃避者也。大德之人，能于此时建功立业，散难释险，所以为亨，故曰涣亨。王假有庙者，王能涣难而亨，可以至于建立宗庙……德洽神人，可济大难，故曰利涉大川。

按：“王假有庙”，假通假，见前注。谓先王有受福与赐福之所。可以赐福，则涣散人心有所归聚。人心既聚，则大难可克，大川可涉，“刚来而不穷”，指九二居坎卦之中，而不为坎险所困。柔得位乎外而上同，指六四在外卦得位，上同于九五。王居于涣散之中，有释难聚散之力。巽为木，故云乘木有功，利涉大川。

象曰：风行水上，涣。先王以享，于帝立庙。

苏东坡注：“风行水上，涣”。为一篇大文章。

按：巽为风，坎为水。上巽下坎，为风行水上之象。帝为禘祭。意为先王享献，立庙禘祭。

△初六，用拯马壮吉。

象曰：初六之吉，顺也。

苏东坡云：“戊寅十月五日，以久不得子由（东坡之弟）书，忧不去心。以《周易》筮之，遇涣之三爻，初六变中孚，其繇曰：“用拯马壮吉”。

按：东坡以涣之初六，变为中孚之初九，则下坎成为兑，卦为中孚。涣卦初九处离散之初，变为中孚后，有信而利涉大川。符合东坡当时兄弟分散之情。繇词“用拯马壮吉”，言兄弟分离，有壮马相拯则吉。避险而行，依仗壮马，所谓顺之吉。

△九二：涣奔其机，悔亡。

象曰：涣奔其机，得愿也。

程颐注：故二（九二）目初为机（古代机、几通用），初为二为马。二急就于初以为安，则能亡其悔矣。初虽处坎体而不在险中也。

按：“机”，为几案（如茶几）之几，非机密之几。九二无所应，故以初六为几。凡木几之类皆有二足，正如阴爻之象。初九上无所应，得初六为几，阴阳相合，遂其安身之愿。

△六三，涣其躬，无悔。

象曰：涣其躬，志在外也。

朱熹注：阴柔而不中正，有私于己之象也。然居得阳位，志在济时，能散其私，以得无悔。

△六四，涣其群，元吉，涣有丘，匪夷所思。

象曰：涣其群，元吉，光大也。

《朱子语类》引苏洵云：涣之六四曰：“涣其群元吉。夫群者，圣人之所以欲涣，混一天下者也。”

按：老苏之意，为涣散小群，使顺从于自己的大群之下，元吉，以其能光大事业。从历史来看，这种涣化小群以成大群的过程，是真实存在。“有丘”，即大群之象。“匪夷所思”，即非同平常之奇思。

△九五，涣汗其大号。涣，王居元吉。

象曰：王居无咎，正位也。

九家易注：五建二为诸侯，使下君国。故宣布号令，百姓被泽，若汗之出身，不复反也。


丁寿昌《读易会通》引《汉书》刘更生封事曰：“易曰：涣汗其大号，言号令之出而不反者也。今出善令，未能踰时而反，是反汗也。此汉以来相传之古义。”

按：“王居无咎”，以号令从王而发，令出民行，王居何咎之有。

△上九，涣出血，去逖出，无咎。

象曰：涣其血，远害也。

按：此爻断读争议很多，逖，或作惕，也没有统一意见。我们认为：殷人医药疾病之学，很为发达。已有石鍼刺病之法。《素问·异法方宜论》云：鱼盐之地，海滨傍水，其民食鱼而嗜咸。……鱼者，使人热中（内热），盐者胜血（血旺）。故其民皆黑色疏理，其病皆为痈疡，其治宜用砭石。民间治蛇咬急救，以头发紧束咬伤的上方，并用口吸出其血，即愈。充血之病，也有针刺出血的治法。古人野居露处，易为虫蚊所咬伤，涣散其毒液，实为避害的常用手段。后代筑屋而居，医药发达，此类方法失传，唯民间尚存一二。涣血远害之法，也是涣的最原始意义。注家多忽略这点，未免可惜。从卦而言：九五言“涣汗”，上九言“涣血”，有理有序，无可非议。

六十、节卦 

兑下坎上，节卦。

《马王堆易》、《归藏》皆同。

△节，亨。苦节不可贞。

象曰：节亨。刚柔分而刚得中。苦节不可贞，其道穷也。

说以行险，中正以通，天地节而四时成。节以制度，不伤财，不害民。

正义注：……节者，制度之名，节止之义。制事有节，其道乃亨，故曰节亨。节须得中，为节过苦，伤于刻薄，物所不堪，故曰苦节不可贞。……二五以刚居中，为制之主，所以得节。节不违中，所以得亨，故曰节亨，刚柔分而刚得中也。“苦节不可贞……”者，正因为节不中，则物所不说（悦），不可复正，其道困穷。行险以说（悦）则为节得中；当位以节，则可以以为正……故曰中正以通。……天地以气序为节，使寒暑往来，各以其序，则四时之功成也。王者以制度为节，使用之有道，役之有时，则不伤财，不害民也。

按：“节”有适中之义。制度，节止，今天所谓节制，节约，都有适中的含义。对不合理的行为，加以节制，对财物的浪费，应予节约。另一方面，节过于苦，则于事于人，均有损伤。但以节为苦的则并不可取，重在适中。

彖曰：泽上有水，节。君子以制数度，议德行。

《经典·释水》“上或作中”。

按：“泽中有水”较“泽上有水”为优，可从。泽中有水，为节止水的现象。以泽四面高而蓄水处低，故水不能随意外溢。君子效法此爻，以制立数与度，议论人之德行，目的在防止人之行为过中而超出常轨，如水之四溢。

△初九，不出户庭，无咎。

象曰：不出户庭，知通塞也。

按：初九以阳爻初生，自守待时，可以无咎。以物之通塞有时之故。

△九二，不出门庭，凶。

象曰：不出门庭凶，失时极也。

按：本爻与初爻不同，初九以一阳初生，万物尚匍伏于地，

故必须待时而动。九二于节令已至，万物应趁时而长，如若仍自守而封闭于泥土之内，则凶，因为失时则万物不长。

△六三，不节，若则嗟，若无咎。

象曰：不节之嗟，又谁咎也。

按：旧注多以“若”为语辞，实误。甲骨文“若”有“善”与“顺”二义，卜辞中故多“若”与“不若”之语，即贞问“顺”与“不顺”（详见前注）。

此爻之意：生活行为，漫无节制。如本人善知己过，则必后悔而嗟叹。善知则改，改为能节制则无咎，再无人来进行责怪。

△六四，安节，亨。

象曰：安节之亨，承上道也。

按：此爻上承六三而来。意为善知己过，安于节止生活，则亨。象曰则明言只有在善知不节之过的基础上，才能安于节。所以称之为“承上道”。

△九五，甘节吉。往有尚。

象曰：甘节之吉，居位中也。

按：此爻又是上爻的进一步发挥。由“知节”而“安节”，而“甘节”，衍进的次序非常明确合理。不知节止之重要，则不能安，然而安节仅及于本身。九五以居中得正之尊，如能甘于节止生活，以节为甘，则其行为可为天下之所崇尚。故象曰“居位中也”指此。

△上六，苦节贞凶。悔亡。

象曰：苦节贞凶，其道穷也。

按：此爻系针对九五甘节而言。以节止为甘，则天下人有所崇尚，其道必亨。若本爻以节止为苦，则天下人挥霍奢侈，行无节止，其道必穷，故苦节贞凶。贞凶，如言必凶。上六得位，又有悔亡之象。

此卦于社会言，谈节制；于人民生活言，谈节约。既有原

则，又有理论，又有正反两面的论证。很有现实意义。而尊位者以节为甘，尤其较今天所喊的“廉政”口号，深入一层，高出一步。自动以节约为甘美，则不限于被动的从政以求其廉。其间主动与被动之间，相差不可以道里计。视“易经”为老古董的人，读本卦后不知作何感想！

六十一、中孚卦



兑下巽上，中孚卦。

《马王堆易》作中复，《归藏》作大明。夏鲧治水，筮得“大明”之卦。尚秉和先生以为中孚即《归藏》之大明。

△中孚，豚鱼吉，利涉大川，利贞。

彖曰：中孚，柔在内而刚得中，说而巽，孚，乃化邦也。豚鱼吉，信及豚鱼也。利涉大川，乘木舟虚也。中孚以利贞，乃应乎天也。

按：孚，指孚甲，万物孚甲皆从中自出，守时而不渝，故以为诚（诚者自成也），故以为信（至期而自出，故为自然有信）。“信及豚鱼”一般皆解释“孚信及于豚鱼”，“及”字作“达”字或“至”字解。清王引之《经传释词》云：“及与若同义，故及可训若，若可训为及”。举例如：“吾所以为大患者，为吾有身，及吾无身，吾有何患”。又如“取天常以为无事，及其有事，不足以取天下”。句中，“及”字皆作“若”解。故“信及豚鱼，为“信若豚鱼”，即有信若豚鱼。又“豚鱼”旧注多作二物：豚为小猪，鱼为河鱼；也有人以为是一物，为河豚鱼。闻一多以为应作屯鲁。我们认为：豚为草名。《广雅·释草》“豚耳，马苋也”。马苋即马齿苋，以其形如马齿得名。在我国最为常见之草。可以食用。又可以作药用。如加红糖捣汁服可医白痢；加白糖则可医赤痢。鱼即河鱼。豚耳及鱼，二物皆极常见。一为陆生，一为水生。一为植物，一为动物，具有广泛的代表性。又查中孚全卦，也兼言动物和植物，如言鹤鸣，又言巽木，皆有动植

物兼及之意。所以，中孚之信，若豚草及鱼皆备。程颐云：“存在中为孚，见于事为信”。孚字，从植物言为孚甲，从动物言，从爪从子，如鸟抱子之象，鱼产卵，亦有定期。泛指动植物皆有孚，有信。

从卦象而言，中孚卦上下四阳爻，如孚甲之外英，层裹内柔。阴阳应合万物以生，是自然现象，不假人为。

象曰：泽上有风，中孚。君子以议狱缓死。

按：下卦为兑，为泽；上卦为巽，为风。故曰泽上有风。风有化人之意（君子之德风），泽有惠民之德，故君子效法而议刑，缓罪人之死。

△初九，虞吉。有它不燕。

象曰：初九虞吉，志未变也。

按：“虞”字作“虑”“度”字解，又作“忧”。《左传·成公八年》“其孰以甲，若虞机张”。都作“虑”或忧解。有“虑”则吉（有虑则有备）。“有它不燕”。燕，安也。“它”即甲骨文𧈧。为蛇为虫（见前注）。古人野居，怕蛇虫为害，以有它表示有事，无它为无事太平。象曰“有它不燕”，为有蛇虫为害使人不安。凡事有虑有备，其志有恒不变则吉。

△九二，鹤鸣在阴，其子和之。我有好爵，吾与尔靡之。

象曰：其子和之，中心愿也。

张浚《紫岩易传》注：二处二阴下，为在阴。其子和之谓耶？（王弼注同）

正义注云：诚信之人愿与同类相应，故曰中心愿也。

△六三，得敌，鼓鼓，或罢，或泣或歌。

象曰：或泣或罢，位不当也。

按：六三、六四皆在九五之下，二阴相遇，既不能助，故相为敌。或鸣鼓攻之而进，或畏而后退（罢），败者泣，胜者歌。“位不当”，指六三，阴居阳位。

△六四，月几望，马匹亡，无咎。

象曰：马匹亡，绝类上也。

按：六四以阴爻上求于九五，有望月将圆的卦意。绝类，指绝其同类（六三）而独上与九五相应。马匹虽亡失，也无咎，因近接于五之故。

△九五，有孚挛如，无咎。

象曰：有孚挛如，位正当也。

马融注：挛如，连也。

子夏传注：挛为恋。有孚挛如，思也。

虞翻注：挛如，引也。

按：连，引，恋皆有眷恋留连之意。《汉书·外戚传》“上所引挛顾念我者，以色也”，可证。

本爻意为“有诚信于中，其意眷念于下，无咎，以其位正当。”

△上九，翰音登于天，贞凶。

象曰：翰音登于天，何可长也。

按：《礼记》鸡曰翰音。鸡的鸣叫之声，上闻于天，必声嘶而力竭，如何可以长久呢！故侯果注云：“穷上失位，信不由中”。以此申命，有声无实。中实内丧，虚华外扬，是翰音登天也”。

所以翰音登天，比喻虚名浮誉，皆不可久。

六十二、小过卦



艮下震上，小过卦。

《马王堆易》作少过，《归藏》作小过。（少与小，古通用）

△小过，亨利贞，可小事，不可大事。飞鸟遗之音，不宜上，宜下，大吉。

彖曰：小过，小者过而亨也。过以利贞，与时行也。柔得中，是以小事吉也。刚失位而不中，是以不可大事也。有飞鸟之象焉。飞鸟遗之音，不宜上，宜下，大吉。上逆而下顺也。

按：小过卦，四阴二阳。二阳处上卦之下与下卦之上，与中孚卦象相反。二阳处四阴上下包围之中，唯九三一爻得位，欲上行又为九四所阻。所以可小事，而不大事。六二居中得正，处于下卦，六五失正，与六二相敌而不相应，本身又以阴居阳位，难以发挥施展，只宜于小事。

象曰：山上有雷，小过。君子以行过乎恭，丧过乎哀，用过乎俭。

侯果注：山犬而雷下。山上有雷，小过于大，故曰小过。

按：行为过于恭谦，遇丧事过于悲哀，日用过于节俭，君子人用此数种行为以矫正世俗。（矫正小而过之世俗）

△初六，飞鸟以凶。

象曰：飞鸟以凶，不可如何也。

按：小过之卦，上行则逆而凶，下行则安而吉，这是总的卦理。初六为阴爻，处于最下之地，不能再下。从飞鸟看，起飞必上，上则逆，故曰飞鸟凶。于卦理则上升必逆，于飞鸟则势必上升，所以得凶为无可如何之事。旧注多忽略此卦理与飞鸟之间矛盾，故迂曲难通。

△六二，过其祖，遇其妣，不及其君，遇其臣，无咎。

象曰：不及其君，臣不可过也。

王伯申注：过，不遇也。不及亦不遇也。皆彼此相失之谓也。二与五相应。五爻若为阳爻，则为祖为君。今六五是阴爻，则为妣为臣。六二失九五之应，而应六五，故曰过其祖遇其妣，不及其君遇其臣。谓不遇其祖而遇其妣，不遇其君而遇其臣也。象传曰，不及其君，臣不可以过也。谓已不遇其君，不可又不遇其臣。“臣不可过”，乃释经文“遇其臣”三字。“不及也”，“过也”，皆不遇之谓也。

按：王伯申注较各家为合理。但有人以为六五以阴居至尊之位，如何能为妣为臣呢？查殷人君主之配偶也能配享于祖庙，

即能享尊位之祭，卦象中阴居尊位类多与此有关。但妣对于君主而言，则为妣为臣，实为当时本份。

△九三：弗过，防之，从或戕之，凶。

象曰：从或戕之，凶如何也。

胡一桂注：朱子谓（九四）“弗过遇之”，是两字为绝句。愚谓“弗过防之”亦当两字为绝句。

按：胡意以为“弗过”，指不必相过从，须防戕害。正义以为指九三以防上六。我们认为这似乎违背阴阳化合的原则。九三所防，似指九四。以两阳相遇，而争附于六五，可能产生戕杀之害，故必防之。相过从而生戕杀，其凶如何可知。

△九四，无咎，弗过，遇之，往厉必戒，勿用永贞。

象曰：弗过遇之，位不当也。往厉必戒，终不可长也。

朱熹注：当过之时，以刚处柔，过乎恭矣，无咎之道也。弗过遇之，言弗过于刚，而适合其宜也。往则过关，故有厉而当戒。阳性坚刚，故又戒以勿用永贞。言当随时之宜，不可固守也。或曰：弗过遇之，若以六二爻例，则当如此说。若依九三爻例，则“过遇”当如“过防”之义。未详孰是，当阙以求知者。

王伯申注：“弗过遇之”，谓遇初六也。不与相失而与相逢，故曰弗过遇之也。刚柔异类而失正，相逢者未必相得，故又曰往厉必戒也。“终不可长”，当依“程传”作上声谈……犹言终不可用，正释勿用永贞之义。

按：“弗过，防之”，如言弗相过从，而加意防之。“弗过遇之”，则为弗相过从，但从优待遇之。都有防害之意，二说为同一句式结构。王伯申以二字断读，似可从。

△六五，密云不雨，自我西郊。公弋取彼在穴。

象曰：密云不雨，已上也。

按：六五以阴居阳的尊位，卦为小过，卦理“宜下而不宜

上”。六五为阴云之象，故曰“密云不雨，自我西郊”。公为三公，臣之最高位者称公。如公以弋射鸟于穴中，不能拉绳以收回射之箭，需亲身去取才行，这是用过乎俭的事。密云不雨，以其位已升高，是过而不遇之象。

△上六，弗遇过之，飞鸟离之。凶。是谓灾眚。

象曰：弗遇过之，已亢也。

正义注：……过而不知限，至于亢者也。过至于亢，无所复遇，故曰弗遇，过之也。飞鸟高上而罹于罗网，以喻过于高亢，则有灾眚。

六十三、既济卦



离下坎上，既济卦。

《马王堆易》作睽济，《归藏》作岑霏。

△既济，亨小，利贞。初吉终乱。

象曰：既济亨，小者亨也。利贞，刚柔正而位当也。初吉，柔得中也。终止则乱，其道穷也。

正义注：济者，济渡之名。既者，皆尽之称。万事皆济，故以既济为名。

王弼注：既济者，以皆济为义者也。小者不遗，乃为皆济。故举小者，以明既济也。

按：既济卦六二与九五皆得中得位，上下相应，故为万物皆济之象。柔居正位，怀柔而行仁政，其初必吉。如终于其位，不思上与九五相应，则乱。因柔之为德，无长治久安之策，可以暂安，而不能久治。故曰其道穷也。

象曰：水在火上，既济。君子以思患而豫防之。

按：既济卦，离下，离为火；坎土，坎为水，故曰水在火上。既济卦六爻各得其正位。物极必反，故应常思忧患之至，而作出预防。

△初九，或曳其轮，

△初九，曳其轮，濡其尾，无咎。

象曰：曳其轮，义无咎也。

宋衷注：离者两阳一阴。阴方阳圆，与轮之象也。其一在坎中，以火入水必败。故曰曳其轮也。初在后称尾。尾濡曳咎也。得正有应于义可以尾而无咎矣。

按：曳轮目的在免陷入水，虽濡湿其尾，而轮以得全，所以无咎。

△六二，妇丧其茀，勿逐，七日得。

象曰：“七日得，以中道也。”

按：“茀”，指妇女首饰，或说是装饰用的鬓发。余见睽卦“丧马，勿逐，七日得”注。此处从略。

△九三，高宗伐鬼方，三年克之，小人勿用。

象曰：三年克之，惫也。

按：殷高宗，武丁，是商代的二十二代君主。鬼方，国名。高宗进行了三年战争，才攻克鬼方。象曰惫也。言殷朝虽打胜了仗，但人民已感到疲惫不堪。意思是说：国家大事虽济，而人民未必皆亨。“小人勿用”，言人民未能用亨。非不用小人，《易经》以君子与小人对称。君子指统治阶层，小人指被统治民众。战争不用民众是不行的。此处小人非指谗谄小人。

△六四，繻有衣袽，终日戒。

象曰：终日戒，有所疑也。

程颐注：四在济卦而水体（四在上卦为坎，坎为水），故取舟为义。四近君位，当其任者也。当既济之时，以防患虑变为急，繻当作濡，谓渗漏也。舟有罅漏，则塞以衣袽，备濡漏，又终日戒惧不怠，虑患当如是也。

△九五，东邻杀牛，不如西邻之禴祭，实受其福。

象曰：东邻杀牛，不如西邻之及时也。实受其福，吉大来也。

杜邺注：东邻杀牛，不如西邻之禴祭。言奉天之道，贵以

诚质，大得民心也。行秽祀丰，犹不蒙祐。德修荐薄，吉必大来。

按：杀牛，古祭祀用大牢，必为盛典。禴，祭，四时祭典不用大牢。可用猪为牲。故为薄祭。但祭祀必以时，及时则见其诚。心诚而行为洁正，薄祭也胜过盛祭，以实受其福的缘故。吉因之也大降临。或谓东邻指商纣，西邻指周文王，可备一说。

△上六，濡其首，厉。

象曰：濡其首厉，何可久也。

按：初九濡其尾，无咎。以其位处最下，仅濡其尾，必然无咎。今上六居卦之最高，水濡其首，其身体也将沉没，故势难持久，厉。此爻足为居高位，而实不济事者戒惕。

六十四、未济卦



坎下离上，未济卦。

《马王堆易》《归藏》皆同。

△未济，亨。小狐汔济，濡其尾，无攸利。

象曰：未济亨，柔得中也。小狐济，未出中也。濡其尾，无攸利，不续终也。虽不当位，刚柔应也。

朱熹注：未济，事未成之时也。水火不交，不相为用。卦之六爻，皆失其位，故为未济。汔，几也。几济而濡尾（如言将要济时尾巴为水所湿），犹未济也。占者如此，何所利哉。

吴氏注：既济曰“终止则乱”，此曰“无攸利，不续终也”。盖事之既济而生乱，与未济而无终者，皆一念之怠为之。君子所以贵自强不息。

按：既济卦六爻得位，有万事皆济之象。未济卦六爻失位，有万事皆未济之象。事既济而生乱，原因在事成而骄；事未济而无终，原因在不能慎终如初。

象曰：火在水上，未济，君子以慎辨物居方。

侯果注：火性炎上，水性润下。难复同体，功不相成，所

以未济也。故君子慎辨物宜，居之以道。令其功用相得，则物载济矣。

按：“慎辨物居方”，是用人的重要原则。要审辨人才的特长，而安排以适当位置的工作，使其各安其位，各抒其长。

△初六，濡其尾，吝。

象曰：濡其尾，亦不知极也。

程颐注：兽之济水，必揭（竖）其尾。尾濡则不能济。濡其尾，言不能济也。不度其才力而进，终不能济，不羞吝也。

按：“亦不知极”的“极”字作何解释。朱熹以为未详。荀爽以为作“中”字解，“不知极”为不知中。钱竹汀以为“极字从亟（繁体：極字从亟），亟敬声相近”。《广韵》亟，敬也。

我们认为：据朱骏声《说文通训定声》按：《尚书·洪范》“六极之极，借为戒”。“知极”之极借作戒。则小狐濡尾而犹进，指其不知戒惕。则义理皆畅于作“中”或作“亟”。又“戒”字读音，如戒烟之“戒”，京人今犹读如“记”。与极字相近，故可通假。

△九二，曳其轮，贞吉。

象曰：九二贞吉，中以行正也。

王弼注：体刚履中，而应于王。五体阴柔，应与而自任者也。居未济之时，处险难之中，体刚中之质，而见任与（受六五之委任）。拯救危难，经纶屯蹇者也。用健拯难，靖难在正而不违中，故曳其轮吉也。

△六三，未济征凶，利涉大川。

象曰：未济征凶，位不当也。

朱熹注：阴柔不中正，居未济之时，以征则凶。然以柔乘刚，将出乎坎，有利涉之象。其占如此，盖行者水浮，而不可以陆走也。

按：未济卦坎下离上。六三为下坎之极，将离险陷之境，

朱熹所谓利于水浮的根据在此。

△九四，贞吉，悔亡。震用伐鬼方，三年有赏于大国。

象曰：贞吉，悔亡，志行也。

按：贞吉，悔亡。如言正吉，无悔，持志行事。“震用伐鬼方”，“帝出乎震”，故即为高宗伐鬼方之事。

王弼注：伐鬼方者，兴衰之征也。故每至兴衰而取义焉。处文明之初，始出于难，其德未盛，故曰三年也。五居尊以柔，体乎文明之盛，不夺物功者也，故以大国赏之也。

正义注：五以柔顺文明而居尊位，不夺物功。九四既克而还，必得大国之赏。故曰有赏于大国也。

这里出现的矛盾是：究竟是谁“行大国之赏”，又是谁得大国之赏，既然是高宗伐鬼方，行赏的当然是高宗，得赏的应当是征伐得克的有功之臣（卦爻上为九四）。按王注，等于高宗以大国赏封于九四。按正义注，则九四受大国之赏。主宾赏受关系，完全不同，以殷周关系而论，周曾臣服于殷，故自称小邦，而尊殷为大邦。所以赏封土地于臣下之国，不可能称之为大国。二家之注，似以孔颖达所疏为是。也有人认为：周人曾随殷朝去征讨，曾受殷王之赏。故称殷为大国，而自谦为小邦。

△六五，贞吉，无悔，君子之光。有孚，吉。

象曰：君子之光，其晖吉也。

程颐注：五，文明之主，居刚而应刚，其处得中。虚其心，而阳为之辅，虽以柔居尊，处之至正，至善无不足也。既得贞正，故吉而无悔。贞其固有非戒也。以此而济，无不济也。五，文明之主，故称其光。君之德辉之盛，而功实称之（名实相符之意），有孚也。上云吉，以贞也，柔而能贞，德之吉也。下云吉，以功也，既光而有孚，时可济也。光盛则有晖。晖，光之蔽（晖掩其光）也。君子积充而光盛，至于有晖，善之至也。故重云吉。

△上九，有孚于饮酒，无咎。濡其首，有孚失是。

象曰：饮酒濡首，亦不知节也。

按：饮酒本为逸乐，过度则醉迷心性。有诚信于中，虽饮酒也不至于以酒误事，故无咎。然而饮至以酒淋漓其头，则不免有失于节制。

几点归纳——“易学”就是“唯生学”：

一，六十四卦注释完毕。其次序是根据现行本《周易正义》与《周易本义》进行的。要说明的是：最迟自《归藏》以来，就有了六十四卦。然而可以肯定当时卦的次序、卦名及经文的内容都与现行本有很多差别，以《帛书周易校释》来说，通行本从“乾”“坤”开始，至“既济”、“未济”止，而《帛书周易》开首相同，而“既济”为“贲宫”第六卦，“未济”为“罗宫”第六卦。结尾为“家人”与“益卦”。由此可见《易经》是一个历史长期的产物。三代之易有三代历史条件的不同；三圣之易，有三圣的旨趣追求的不同。“易”决不是一蹴而成，而且非“一成”就不变的东西。

二，乾坤二卦为父母卦，以生六子。所谓阴阳化合以生万物。中国古代的哲学家们从阴阳之气的化合开始，以建立他们的宇宙动静相结合的宇宙模式。到《周易》止，这个模式已经粗定。后来的易学家多数是在两个方面努力：其一发展其中的某一部分或支系；其二是做考订注释的工作。总之是在直观部分，有深入细致超越前人之处，而在宏观上却无甚增广。以《帛书周易》与通行本《周易》比较，我们发觉《周易》对六十四卦次序的安排上，就有许多哲学上和理性上的创造性。乾坤二卦，是活生生的物质世界的开始，以既济、未济结束。《序卦》中云：“有过物者必济，故受之以既济”，“物不可穷也，故受之以未济”。“既济”有赖于过物。譬如过河，不能没有舟船、桥、皮瓢诸物。这里指明一个真理：即两点之间如何发生联系

和产生相互作用的问题。照中国古代哲学家意见，两点之间必需有物以过渡。这个认识，我国三千年前的祖先已经提出，但问题至今在微观物理学中并没有得到完全解决。未济，指出物不可穷尽的观点，正是物无限可分的最原始的认识，同样是一个未能解决的问题。所以说从六十四卦的安排上，周人有很多创造和贡献，而汉以后就精于求末，而昧于求本了。六十四卦之间，又贯串一条“生生不息”的规律，纵横天地人三才之中，最少也是从周及周以前的易学中归纳出来的东西。以我看：全部易学，讲的只是“唯生”二字。”易学”只是“唯生学”。这个提法，前人未见。冒失提出来，供各方参考。

三，谈易，不能离开卦画和数；不能离开经文与爻辞；不可离开中国古代人民的生活与科学。这三个不可离开，是重要关键。

后 记

一、是结论，也是问题；是结束，又是开始

我们在本书开始时，就提出了《易经》是一部研究物质世界发生发展模式的科学著作。它从天地人三个方面出发，既研究了三者共同的来源；也研究它们之间的相互联系和在联系中所产生的功用。

全部《易经》着力之处有三个方面：（一）宇宙的生源；（二）万物的生息；（三）人类的生活。其全部精义可概括之为“生生不息”四个字。这是自有人类的认识客观世界以来，认识得最深刻，最本质，而且又是完全的一条规律。其内涵最少有下列几个方面：

（一）上至茫茫不可捉摸的星际；下至人类所居的地球及地球上森森万象之间；中至人际，它们的运动和发展，总是沿着“生生”的轨道，毫不停止地前进。

（二）“生生不息”，最少反映了物质世界的下列特征：1. 运动是绝对的，生与生之间，可能有相对的间歇和静止，但由生到生的运动，则是总体的走向，并且不可逆转；2. “生生不息”，反映时间的延续。《易经》认为“易唯时变”。时变离不开物质。没有物质世界的存在，时变就不可能体现出来。因此，“生生不息”，是从物质世界变化中来体察到时间的延续性。时间的延续，正是生命延续的本体。3. “生生不息”，是“新陈代谢”规律的更富有生命意义的概括。新陈代谢，只自然而然反映了生命过程的片段；万物总是有生有死，有荣有枯。所谓自然荣枯，往往给人生带来消极的，无可奈何的慨叹。而生生不息，却给予人以不朽和前进的启示。使人感到生的意义是不可穷尽的，

并不会随自己的消逝而一了百了。4. “生生不息”，由于生之又生，不仅包含有垂直的继承关系，还包含有随着物的增多而俱来的空间扩张问题。这种扩张，不仅仅限于处所，而且也包含着万物品类的扩张。

（三）“生生不息”，是一条发展的、进取性的规律。从无人类的地球到人类拥挤不堪的地球，由人类的野处穴居到今天的摩天大楼，由拊石舞兽到今天的舞蹈、音乐艺术……无一不证明了这条规律的存在，证明这条规律的真理性质。

“天地之大德日生”。大德之所以为大德，言其无声无臭，事先不见其有所作为，而万物自现自成。有所成后，又不见其自我居功。但其功又确实存在，并且又无处不在，无处不见。这才叫做大而有德。这种自然而然、潜移默化的作用，代复一代的教育着人们向上向前进取，培养着人类无私的胸襟，把自然的规律推广到人身上，这是古代哲学家们的重大贡献。其伟大的意义，一方面使从实践中的哲学，反过来又具有改造和指导实践的作用，更为重要的是：这条规律在熏陶人的同时，也光大发扬了易自身。

二、要重新认识“洛书”

洛书是易的组合部分。它是以阴与阳的数的组合与变化来模拟，概括和说明世界的发生发展过程和模式。而卦画则是以表示阴与阳的线条的组合与变化来反映世界的多变过程。从这种关系上看，由数字的组合到卦画的组合，是一个由繁变简的过程。在简化的过程中，使人失去了对幻方数的科学性的理解，变为易知但寓意却更为抽象的东西。这种简化，有所得也有所失。我们的上述情况与今天出土文物相对照，与数字卦大约先于卦画的次序是相吻合的。洛书有待于重新认识，因为它是打开“极数穷变”的重要途径。况且，幻方数千年徘徊不进，

也使得我们对易学的认识，失去了一个更为科学的重要途径。

可以肯定：秦汉以后，所谈的易数，并非原始的易数。易数的真正奥秘在洛书、河图。汉儒谈易数，并未接触到真正的本质。

三、一分为二？还是合二为一？

这个曾经在中国极为敏感的问题，在这里再提出来，并非为某些人翻案。我们是从《易经》的角度来讨论这一问题，也就是讨论作为哲学的易经是如何来认识这一问题的。

我们认为，易学在实际上是将合二为一与一分为二，统一于整个变化过程之中。以易所举“男女构精，万物化生”的例子分析，男女是二，阴阳构合而成一。子女出世后，则男女有别，又分为二……如此生生不息，始终是一个合而分的过程，其它有生命的东西也无不如此。古代的哲学家们从实际的生活体察到这种合与分的相续关系，是运动变化的一贯形式。要把它们截断开来讲，是不可能的，无分又何来合，反之也是一样。

进一步看，易学似乎更重视“合二为一”一些。太极生两仪，太极是一。万物又归于一。换言之，即世界始于一，又终于一。太极为元气，故万物生于元气，又终于元气。

古代哲学家们并没有把这种合分的关系停留在可见的事物形态上，他们还深入到了不可见的事物的实质之中。所谓“阴中有阳，阳中有阴”，并非单指一中有二而言，更是指分与合的生成关系。例如人成形后男是男，女是女，一见分明。然而不可一见分明的却是阴阳合德的内在关系。当然，我们不能以现代科学的眼光去要求古人，懂得生男生女，有染色体等原因存在，并不一定“乾道成男，坤道成女”。但从合分的观察上，古人是非常深入细致的。

我们认为，易学的“一生二，二生多”，较之“二生三”要好一些。三固然可作“多”解，但不如“多”字含蓄更广，“多”字可以兼括数与层次等方面的内容。

有位西方的科学家说，科学是从一株树的树干开始分枝，到了树巅，又复归于一。中国古代的哲学家则认为世界如同从一粒种子出发，然后枝繁叶茂，一化为万，最后是复归于一。东西所说，大旨相同。

四、要坚持从科学的角度出发来研究易学。

前面我们用了两章的篇幅，介绍了易学与上古科学（如天文气象）的关系；与中古科学（如养生学）的关系；与现代科学（如牛顿和爱因斯坦的科学）的关系，因而断定了易学是一部普遍适应性很广泛的科学著作。当然，这一看法，一定会遇到很多反对的意见。不过有两个问题值得我们思考：

其一，古往今来，在中国汗牛充栋而不足以尽言其数的著作中，何以只有一部《易经》能够广泛的被其它科学所引用，并且一经引用入某类学科后，该学科就会得到发展和昌盛（如养生学、医学）。又何以许多现代科学（如生物细胞学）的发生发展过程往往与易学所揭举的一分为二，二变四，四变八……六十四的过程，数量都若合符节？

其二，一部纯然迷信的书，要迷惑一般文化水平低的人，使之信从是比较容易的，要诱使科学家、文化水平高的人信从是困难的。易学到了二十世纪末，还越来越多地得到全世界科学界和知识界的重视。我们能简单地用“迷信”两个字来回答一切吗？

“易道广大”，所以“仁者见之谓之仁，智者见之谓之智”，只不过是各取易学中一个方面，一个部分而已。易，可以用之于卜筮，就叫它为卜筮之书；可以用之于医学，是否可以就叫

为医药疗治之书呢？可用之于养生，是否就可以叫它为养生之书呢？儒家用它来处理人际关系，大讲修齐治平之学，是否就可以称之为“政治学”呢？风水先生利用易学中的方位学说，进行看地造屋，是否可以叫它为“堪輿”之学呢？现代科学中养扇贝的人发现扇贝的繁殖过程，也是从一为二，一直发展到六十四为止，即我们能否因此叫它为养扇贝学呢？……这种相类似的事实还太多，我们断然不可能一把易学改名换姓为某某学，某某学，这是很容易理解的问题。

离开了科学和实践这两个基本因素，易学不可能有这么大的适应性，也不可能有如此悠久的历史生命力。所以，我们要求易学家们要从科学的角度来研究它。易学中我们还有许多未知数需要群策群力来进行研究。未研究，先骂倒，这决不是办法。

今天研究易学，我觉得要求助于两个极端：其一，要求助于甲骨文这一最古老的文物。

随着近年甲骨文的大量出土，易学中许多悬而未决的问题，已得到解决。不能肯定的问题，也得到了肯定。但是易学的迷雾还仍然很浓，乱人眼目。这有待继续的发掘，加速整理，并将已有的有关易学的文物，公之于世，便于多数人进行探索。有些文物出土已经多年，就是不见有整理成果，也未见公开列展，真令人感到望眼欲穿。

自清朝中叶上溯至秦汉的易学家们，都未见过甲骨文。因此易经中的一些注解，往往不得其解。例如大过卦九四爻：“栋隆吉，有它吝。”以往皆不得其解，以致上下文自相矛盾。根据甲骨文知道“它”即“𧈧”字，指虫害（野处时一大害），栋梁虽大，有虫蛀就不好。义理豁然贯通。其余类似情况还不少。可见研究甲骨文有助于我们对卦爻辞的理解。因为《周易》中的某些文字，是从殷夏流传下来的。以周秦以后的辞义来解释，往往不得要领。

求助于另一端，指运用现代科学工具而言。易经中的某些计算问题，如涉及天文历法，以及我们在前面章节中介绍的，易与现代科学的关系中，有些需要运用现代计算工具。就以洛书幻方来论，运用计算机手段，就有可能问题彻底弄清奇阶、偶阶、奇偶合阶到底有多少变化来。从而可以窥见中国古代的数学到底达到了什么水平？卦画与数学的关系究竟如何？

易学有一定的可靠的实证基础。但是它的不足之处，在它限于自然界直观的基础之上，因此，它对于世界的认识，多数局限在可见的天地内。因此，无论在宏观上，还是在微观上，都存在一定的局限性。或者缺乏广度，或者缺乏深度。以往的易学家们不知道在可见的天地之外，还有更广漠的天地；不知道在阴阳二气的微小分子之中还有更深的层次。因之，它对物质世界的描摹是粗线条的，大框架的。刚柔动静的变化，还很难概括物质的深层活动的特质，有些见解甚至是形而上学的。当然，我们不能去强求古人。实际上，我们今天，还对这些大框架的描述，不甚了了，更谈不上如何去苛求古人了。

易道至简至易。这一条很合乎现代科学家所公认的公理。爱因斯坦深信在复杂多变物质世界中，还存在着一个简单的，足以使世界达到如此和谐，如此有序的法则和原因。这一点，易经的作者们，在数千年前就构思到了这一方面，并且作了一定的论述和探索，难道不值得我们后人重视吗！？

[General Information]

书名=易经求正解

作者=郭扬著

页数=677

SS号=11120962

出版日期=1990年08月第1版

目录

目 录

序言

第一章易 三易 易诸家

第一节易的多种含义

- 一、蜥蜴说
- 二、《参同契》的日月相接为易
- 三、甲骨文“易牙”说
- 四、《易纬·乾凿度》易一名而三义
- 五、喻国人“生生之谓易”
- 六、毛奇龄“易有五义”

第二节三易

- 一、连山
- 二、归藏
- 三、周易

第三节易诸家

- 一、两派六宗
- 二、今文易与古文易

第二章太极 两仪 四象 八卦

第一节太极

- 一、太极即气
- 二、太极图的说明

第二节阴阳

- 一、几种元气论
- 二、中国古代对于阴、阳的认识，从生活实践来
- 三、乾“—”与坤“——”
- 四、阴阳与阴阳家

第三节四象

第四节八卦

- 一、太极、两仪、四象、八卦图及其说明
- 二、八卦的起源
- 三、“四大”“五行”与八卦

四、八卦的排列次序

第五节六十四卦

一、六十四卦的形成

二、六十四卦的排列组合

小结

第三章易与科学（上）

第一节 “易”与上古科学

一、“易”与天文历法

二、“易”与古代数学

三、“易”与古代医学·养生术

四、“易”与古代农学

小结

第二节 “易”与中古科学

一、养生术——《周易参同契》及其它

二、《参同契》一书

三、京房等人之“易”的再认识

四、“易”学与音乐

第四章易与科学（下）

第一节关于对易学的两种认识

第二节“易”与电子计算语言的关系

一、莱布尼兹之说

二、方位图与矩阵

三、乾坤之门与电路之门

四、电子计算语言与八卦的转译

五、从朝鲜易学家李滉的理论谈起

第三节“易”与生物细胞学说

一、引易入生物细胞学说

二、生命的物质基础

三、癌细胞与八卦

第四节阴阳学说，可以导致牛顿力学与相对论的统一

一、爻、卦、阴阳和道

二、爻、卦与占筮

三、古代历法与现代物理学

四、阴阳学说的时空观

五、月亮相对运动六十四卦点是量子化规律

小结

第五章《易经》是一部什么书？

第一节 《易经》的研究对象

一、“易”是科学，并非纯然的卜筮之学

二、《易经》的科学性来自生活与生产的实践

第二节 《易经》的世界模式

一、广泛的适应性

二、“易”模式的第二特征是其一元性

三、“易”模式的第三特征是“有序性”

第三节 规律

一、“理在物中，即物见理”

二、生生之谓易

三、对待规律

四、“易”哲学的两大特点

第四节 研究“易经”先要解决的问题

一、忌偏

二、忌以末为本

三、忌割断“易”的历史

四、是科学，就要重视应用

第六章 筮法及卦的变化种种

第一节 筮法

一、正规筮法

二、简易筮法

三、其它民间筮法

第二节 卦的变化种种

一、内外、上下、本之、贞悔

二、互体与约象

三、错与综

四、卦变与变卦

五、卦主说

六、相感与相斥说

第七章六十四卦（上）几点说明

一、乾卦？

二、坤卦？

三、屯卦？

四、蒙卦？

五、需卦？

六、讼卦？

七、师卦？

八、比卦？

九、小畜卦？

十、履卦？

十一、泰卦？

十二、否卦？

十三、同人卦？

十四、大有卦？

十五、谦卦？

十六、豫卦？

十七、随卦？

十八、蛊卦？

十九、临卦？

二十、观卦？

二十一、噬嗑卦？

二十二、贲卦？

二十三、剥卦？

二十四、复卦？

二十五、无妄卦？

二十六、大畜卦？

二十七、颐卦？

二十八、大过卦？

二十九、坎卦？

三十、离卦？

第八章六十四卦（下）

三十一、咸卦？

三十二、恒卦？

三十三、？卦？

三十四、大壮卦？

三十五、晋卦？

三十六、明夷卦？

三十七、家人卦？

三十八、睽卦？

三十九、蹇卦？

四十、解卦？

四十、损卦？

四十二、益卦？

四十三、夬卦？

四十四、姤卦？

四十五、萃卦？

四十六、升卦？

四十七、困卦？

四十八、井卦？

四十九、革卦？

五十、鼎卦？

五十一、震卦？

五十二、艮卦？

五十三、渐卦？

五十四、归妹卦？

五十五、丰卦？

五十六、旅卦？

五十七、巽卦？

五十八、兑卦？

五十九、涣卦？

六十、节卦？

六十一、中孚卦？

六十二、小过卦？

六十三、既济卦？

六十四、未济卦？

几点归纳

后记

一、是结论，也是问题；是结束，又是开始

二、要重新认识“洛书”

三、一分为二？还是合二为一？

四、要坚持从科学角度出发来研究易学